Domenico Losurdo

La comunidad, la muerte, Occidente

Heidegger y la "ideología de la guerra"

Losada

La comunidad, la muerte, Occidente

Heidegger y la "ideología de la guerra"

Biblioteca Filosófica

FUNDADA POR

FRANCISCO ROMERO

DIRIGIDA POR:

LEÓN ROZITCHNER

DOMENICO LOSURDO

LA COMUNIDAD, LA MUERTE, OCCIDENTE

Heidegger y la "ideología de la guerra"

Losada

Título original italiano:
La comunità, la morte, l'Occidente
Heidegger e l'«ideologia della guerra»
© 1991 Bollati Boringhieri editore s.p.a.

© Editorial Losada S.A.
Moreno 3362,
Buenos Aires, 2001
Argentina

1ª edición: marzo 2003

Tapa: E/R Producción Editorial
Ilustración de tapa:
Mastín, David Alfaro Siqueiros
Traducción:
Antonio Bonanno

BY NC SA

ISBN: 950-03-8056-0

Queda hecho el depósito
que marca la ley 11.723

Marca y características gráficas registradas en la
Oficina de Patentes y Marcas de la Nación

Impreso en Argentina
Printed in Argentina

CAPÍTULO I

Una guerra "grande y maravillosa"

1. *La* Gemeinschaft *y el "socialismo de guerra"*

El estallido de la primera guerra mundial es vivido por no pocos intelectuales europeos como la prueba de la crisis irreversible no sólo del materialismo histórico sino también de todo "modo naturalista unilateral de pensar y sentir": la expresión, como veremos, es de Husserl. El enfoque económico y material del mundo histórico revelaba su bancarrota ante un conflicto que, según una amplia publicidad, se configuraba como un choque de ideales y visiones del mundo contrapuestos, en realidad como una guerra de religión y de fe, una *Glaubenskrieg*.[1] ¿Qué sentido tenía seguir hablando de lucha de clases, o aun sólo de intereses materiales, ante un conflicto que parecía trascender toda dimensión material y demostrar la superioridad de lo espiritual sobre lo económico y, además, ante la experiencia de una comunidad nacional maravillosa e íntimamente unida en la hora del peligro?

Se trata de una experiencia que no pocas veces desemboca en lo místico. Stefan Zweig nos ha dejado una descripción

muy eficaz del clima de las jornadas inmediatamente posteriores al estallido de la guerra. Estamos en Viena:

> Centenares de millares de personas sentían entonces como nunca antes lo que habrían debido sentir en la paz, es decir, que pertenecían a una gran nación [...] Cada individuo era llamado a arrojar en la gran masa ardiente su yo pequeño y mezquino para purificarse de todo egoísmo. En aquel momento grandioso, todas las diferencias de clase, de lengua y de religión habían quedado sumergidas en la gran corriente de la fraternidad [...] Cada individuo asistía a una ampliación del propio yo, es decir, ya no era una persona aislada sino que se sabía inserto en una masa, formaba parte del pueblo, y su persona insignificante había adquirido una razón de ser.[2]

En este momento estamos bien lejos del clima del "ocaso de Occidente" o de Europa que se difundirá luego: en el encanto de los primeros días o de los primeros meses de guerra, lo que estaba en el ocaso era toda visión del mundo utilitaria y prosaica, y por ende incapaz de comprender y gozar la extraordinaria experiencia de la unidad y la plenitud espiritual que se había verificado en las naciones de Occidente, empeñadas en una lucha mortal entre sí.

Tampoco para Max Weber, si bien obviamente alejado del espiritualismo más rarefacto o más agitado, tiene sentido que se quiera explicar la guerra mediante el choque entre "intereses económicos" contrapuestos; naturalmente, también están en juego "intereses de potencia" que, bien lejos de ser reducibles a la esfera económica, revelan una profunda dimensión cultural y espiritual. De todos modos, al menos en lo que respecta a Alemania, ese país había entrado en guerra incluso a riesgo de perderla, escuchando la voz del "destino", en defensa del propio "honor".[3] La mezquina contabilidad económica tal vez pueda servir para explicar los fines de los franceses, pero "quien entre nosotros tuviera un objetivo de guerra de ese tipo, no sería alemán; *la existencia alemana es*

nuestro objetivo de guerra, no la ganancia".[4] Entonces, la guerra se presenta en mayor medida como "verdaderamente grande y maravillosa por encima de toda expectativa". *Gross und wunderbar* (grande y maravillosa) es una expresión que se reitera y tal es la guerra, según Weber, con independencia del resultado final.[5] Más allá de la potencia de Alemania hay otros valores en juego, y más altos. Para entenderlos conviene recurrir al testimonio del Marianne Weber, que describe así la experiencia del marido en la tarea de dirección de un lazareto en el distrito de Heidelberg. Se trata de prestar asistencia y cuidado a aquellos que "se han dado sin reservas al Entero (*dem Ganzen*)". Y en torno de esta tarea se establece una unanimidad sin precedentes:

> ¡Qué maravillosos son estos primeros meses! La entera vida interior sigue líneas simples, grandes y comunitarias. Desaparece todo lo que carece de importancia. Cada uno tiene buena voluntad. Cada jornada trae laboriosidad y tensión. El personal se eleva a superpersonal (*Das Persönliche ist aufgehoben im Ueberpersönlichen*): es el punto más alto de la existencia (*Dasein*).[6]

Es una experiencia extraordinaria que hace participar a la entera nación alemana y la fusiona por completo en una especie de cuerpo místico colectivo. El estallido de la guerra signa

> la hora de la desindividualización (*Entselbstung*), del embeleso común en el Entero (*gemeinsame Entrückung in das Ganze*). El amor ardiente por la comunidad (*Gemeinschaft*) quiebra los límites del yo. Cada uno se convierte en una sola sangre y un solo cuerpo con los otros, todos unidos en fraternidad, prontos a anular el propio yo en el servicio.[7]

Es claramente el lenguaje de la experiencia mística. Y es una experiencia que Marianne Weber recuerda conmovida

aun a notable distancia en el tiempo, a pesar del debilitamiento del cuerpo místico de la nación alemana aun antes del desmoronamiento militar de Alemania.

También resuenan acentos místicos en Scheler ("ya no somos lo que hemos sido por tanto tiempo: individuos solos")[8] y en una carta de Husserl de la que disponemos sólo en la traducción inglesa por obra de su destinatario norteamericano. Una vez más, el objeto de celebración es la unidad que se ha forjado en el momento del estallido de la guerra y que halla su expresión más alta en la comunidad de los soldados en el frente de batalla:

> El sentimiento de que la muerte de cada uno significa un sacrificio ofrecido voluntariamente confiere una dignidad sublime y eleva el sufrimiento individual a una esfera que está por encima de toda individualidad. No podemos seguir viviendo como personas privadas. La experiencia de cada uno concentra en sí misma la vida de la entera nación y ello le confiere a cada experiencia su impulso tremendo (*tremendous momentum*). Todas las tensiones, las aspiraciones apasionadas, todos los esfuerzos, todas las aflicciones, todas las conquistas y todas las muertes de los soldados en el campo de batalla: todo ello entra colectivamente en los sentimientos y los sufrimientos de cada uno de nosotros.[9]

Este pathos de la comunidad y del Entero por cierto no queda limitado a la cultura alemana o germánica. También en otros países la guerra, al menos en su fase inicial, es percibida como "instrumento para abolir la estructura de clases".[10] Son las mismas exigencias objetivas de organización del esfuerzo bélico las que impulsan en dirección a una especie de "socialismo de guerra" hasta en el país clásico del liberalismo.[11] Por otra parte, veamos cómo describe una observadora norteamericana (Edith Wharton) la atmósfera de París de fines de julio de 1914: "Hace sólo dos días los parisinos estaban llevando millares de existencias diferentes en la más com-

pleta indiferencia o en pleno antagonismo de unos con otros, ajenos respecto de los enemigos del otro lado de las fronteras [...] Ahora se reúnen y se abrazan en un instintivo anhelo de comunidad nacional", una comunidad que implica y fusiona en un todo orgánico incluso a aquellas que, todavía algunos días antes, se consideraban y eran efectivamente las "clases peligrosas".[12] Al menos en la fase inicial de la guerra, la muerte y el sacrificio parecen consolidar aún más esta maravillosa comunidad nacional: "Innumerables entre los simples hijos del pueblo nunca han sentido tanto amor como aquí", en el lazareto de guerra; la observación es de Marianne Weber,[13] que varios años antes al socialismo de Marx, incapaz de sentir *la libertad y la unidad de nuestra nación*, había contrapuesto el socialismo de Fichte, impregnado por completo por el sentido de la comunidad y "totalidad" (*Gesamtheit*) nacional y por una visión del Estado entendido no como instrumento de la opresión de clase sino como "guardián de la relación comunitaria (*Gemeinschaftsverhältnis*) absolutamente necesario".[14] La guerra parece signar el triunfo de esta comunidad y de esta riqueza espiritual sobre el "materialismo" marxista que Marianne Weber había criticado, ya en el escrito de 1900, como una forma de "dogmatismo".[15]

Se ha delineado ya un elemento central de la *Kriegsideologie*. El término es de Thomas Mann,[16] que de manera significativa, al tomar distancia en 1928 de esa "ideología de la guerra" a la que, diez años antes, había hecho una importante contribución con *Considerazioni di un impolitico*, indicará precisamente en Marx al crítico más radical de la "idea de comunidad" (*Gemeinschaftsidee*) que en Alemania se carga de motivos "romántico-populares" (*volksromantisch*) o *völkisch*, y cuya antítesis más radical está de alguna manera representada por la "idea socialista de sociedad" (*Gesellschaftsidee*)[17] (aquí socialismo es sinónimo de marxismo).

Al contraponer "idea de comunidad" e "idea socialista de sociedad", Thomas Mann retoma, como es evidente, la dis-

tinción formulada en su momento por Tönnies entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*. Tal distinción o contraposición logra notable fortuna en Alemania en el curso de la primera guerra mundial y halla su consagración en Max Scheler que, al formular el "cuadro de las categorías del pensamiento inglés", acusa a este último de confundir, entre otras cosas, *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*.[18] En este punto es claro que la primera viene a coincidir con Alemania y la segunda con sus enemigos. Es así que el triunfo de la "comunidad" forjada por la guerra es considerado por amplísimos sectores de la cultura, de la publicidad y de la opinión pública alemana como el ocaso definitivo no sólo del marxismo, sino también de las "ideas de 1789", a las que se contraponen las "ideas de 1914".[19] El "socialismo de Estado y de nación", para usar la expresión que veremos empleada por Croce, triunfa no sólo sobre el socialismo marxista sino también sobre el liberalismo y la democracia. Parece cristalizarse, mucho más allá de las vicisitudes y contingencias bélicas, la contraposición entre una "comunidad" fuertemente impregnada –observa Mann– de elementos "aristocráticos" y "del culto" (*kultisch*) y una "sociedad" no sólo democrática sino sobre todo profana, que halla su expresión más acabada y más repugnante en el socialismo marxista, ajeno tanto como el liberalismo y la democracia, y en mayor medida que éstos, a la auténtica alma nacional alemana.[20]

2. *La "ideología de la guerra" fuera de Alemania*

Conviene despejar de inmediato el terreno de un posible equívoco: no es sólo en Alemania que se desarrolla y cobra fuerza la "ideología de la guerra". Hemos señalado el clima de unidad y movilización general que se manifiesta también en

Francia e Inglaterra. Pero para mayor claridad, conviene detenerse más ampliamente, a modo de ejemplo, en Italia, partiendo no de autores menores sino de exponentes de primer plano de la filosofía del siglo XX. En los años del conflicto, Benedetto Croce radicaliza su crítica a las "seducciones hechiceras [...] de la Diosa Justicia y la Diosa Humanidad", así como a las "insipideces relativas al derecho natural, antihistóricas y democráticas, a los denominados ideales del ochenta y nueve".[21] También el filósofo napolitano participa entonces en la campaña contra esas "ideas de 1789" que eran el blanco preferido de la *Kriegsideologie* alemana. Y también parece contraponerles el ideal de una comunidad más íntima y orgánicamente unitaria, forjada por la experiencia común del peligro y la guerra; parece así contraponer las que, siempre en Alemania, eran definidas y celebradas como las "ideas de 1914". Aun antes de esta fecha, pero con la mirada puesta en la guerra de Libia, Croce había lamentado el hecho de que el movimiento socialista de inspiración marxista hubiera minado la "conciencia de la *unidad social*". De ello había derivado una "decadencia general del sentimiento de *disciplina social*: los individuos ya no se sienten ligados a un gran todo, partes de un gran todo, sometidos a él, cooperadores en él, que obtienen su valor del trabajo que cumplen en el todo".[22]

Algunos años después –Italia aún no había ingresado en el conflicto mundial– Croce observa con admiración, tal vez también con un poco de envidia, el espectáculo de la unidad nacional de Alemania, donde el entusiasmo y el esfuerzo patriótico han contagiado a todos, eliminando para siempre –esta es la sensación general– todo rastro de conflicto social y, tanto más, de la lucha de clases grata a Marx. Precisamente Alemania, donde con mayor profundidad y sin reservas parece haberse realizado la integración patriótica del movimiento socialista, le parece al filósofo napolitano un modelo cargado de un futuro que va mucho más allá de las contingencias bélicas:

Mira –le escribe a un amigo el 22 de diciembre de 1914–, me he apasionado por un tiempo con el socialismo al estilo de Marx, y luego con el socialismo sindicalista al estilo de Sorel; esperé de uno y del otro la regeneración de la presente vida social, y las dos veces vi disolverse y desaparecer ese ideal de trabajo y justicia. Pero ahora se ha encendido la esperanza de un movimiento proletario encuadrado y resuelto en la tradición histórica, de un socialismo de Estado y de nación; y pienso que lo que no harán, o harán muy mal y con un fracaso final, los demagogos de Francia, Inglaterra e Italia (los cuales abren el camino no al proletariado y a los trabajadores sino, como dice mi venerado amigo Sorel, a los *noceurs*) tal vez lo haga Alemania, dando ejemplo y modelo a los otros pueblos. Pero juzgo de manera muy diferente que los socialistas italianos el acto realizado por los de Alemania; y creo que esos socialistas, que se han sentido uno solo con el Estado germánico y con su férrea disciplina, serán los verdaderos promotores del futuro de su clase.[23]

"Socialismo de Estado y de nación" forjado por la experiencia de la disciplina militar y de la guerra, la categoría cara a Croce hace pensar en aquellas análogas en boga en Alemania por aquellos años: "socialismo de Estado", "socialismo nacional", "socialismo de guerra"; las dos últimas remiten a aquel Plenge que es uno de los principales protagonistas, ya en el título de uno de sus libros, de la contraposición entre "ideas de 1914" e "ideas de 1789".[24] Pero también otras expresiones presentes en la carta citada son dignas de atenta consideración. "Regeneración de la presente vida social": de la guerra se espera mucho más que la victoria militar y alguna ventaja de política internacional. Y también "Tradición histórica": la guerra y el peligro estimulan una ansiosa búsqueda de las raíces, un culto renovado de la pertenencia a la comunidad orgánica inaugurada por el enorme conflicto (veremos luego el rol decisivo que cumple el tema de significado análogo de la "historicidad" en la *Kriegsideologie* alemana).

No sólo en Alemania, entonces, sino en todos los países beligerantes, aun en aquellos de tradiciones liberales más

consolidadas, el esfuerzo prolongado de movilización general y total favorece o hace inevitable recurrir a una ideología comunitaria en condiciones de exigir o de justificar el sacrificio incondicional de millones de personas. Los socialistas italianos que a los ojos de Croce cometen el error, por incorregibles pacifistas o marxistas, de mantenerse ajenos a este clima y de rehusarse a participar en el alborozo general por la anunciada conquista de Gorizia (que tanta sangre ha costado), son acusados entre otras cosas de "insensibilidad moral" y de "ceguera y torpeza espiritual". Al autoexcluirse de una comunidad nacional que es al mismo tiempo moral, espiritual e histórica, ellos olvidan que "ahora como en el pasado, la historia pone en primer lugar a la patria, y la defensa de la patria, y la gloria de la patria, y sólo en segundo lugar, y en el ámbito interior de la patria, los contrastes de los partidos y de las clases".[25] Todavía en 1928, a diez años del fin de la guerra y a seis del advenimiento del fascismo al poder, refiriéndose a la guerra, ya en la oposición respecto del régimen, Croce sigue criticando a los socialistas italianos por el hecho de que, en el momento del conflicto, "sobre la patria y contra la patria ponían otros ideales", y así "idealmente se separaron del pueblo al que pertenecían"; y evoca con calor la "concordia nacional", o el "estado de ánimo común y nacional" que había presidido la entrada de Italia en ese "horno de fusión" que es la guerra.[26] Conviene reflexionar sobre esta última metáfora: la guerra es vista como fusión de los individuos en el todo de la comunidad o del "pueblo".

Se puede comprender así por qué Gramsci acusó en 1916 al filósofo napolitano de tener "una idea territorial de la patria, de la nación", una idea de alguna manera al estilo de Barrès, el implacable enemigo del *déracinement* y de los *déracinés*,[27] de ese desarraigo que como veremos constituye otro blanco privilegiado de la cultura alemana a partir sobre todo de la primera guerra mundial. También la expresión "idea territorial" merece atención. El culto del territorio patrio (y de

esto se trata, porque –observa Gramsci– en tiempo de guerra el territorio y sus confines se convierten en "una cosa viva, que sangra")[28] es parte constitutiva de la ideología de la "sangre y del suelo" que en esos años se difunde en medida creciente en Alemania. Naturalmente, respecto de esta ideología, a Croce lo separa un abismo, por su formación idealista que lo inmuniza ampliamente de la tendencia a la naturalización de la historia. Y sin embargo la polémica apenas vista, aun con sus asperezas, sirve para llamar la atención sobre las analogías en el desarrollo ideológico de los países diversos y contrapuestos que participan de la guerra.

Aún más pesado es el tributo que rinde Gentile a la *Kriegsideologie*, que no por azar ya en el otoño de 1914 pronuncia una conferencia sobre "La filosofía de la guerra" que no sólo ensalza la recuperada comunidad, la "sanguínea cadena" que estrecha y abraza en unidad a todos los ciudadanos, sino que también define y celebra la guerra como "acto absoluto": "por medio del dolor el alma humana se purifica y asciende a sus destinos", y puede captar la auténtica "realidad espiritual [que] no es agua estancada sino llama ardiente".[29]

Son temas que hacen pensar en aquellos largamente presentes en la cultura alemana. Por otra parte, tales analogías no se deben absolutizar o exagerar. Las diferencias son aún más relevantes. Y no sólo por el peso diferente de la celebración de la *Gemeinschaft*, que en Alemania tiene una historia más larga y consolidada a sus espaldas y que precisamente en ese país asume connotaciones particularmente turbias. Hay una diferencia ulterior y más importante. Si Croce, aunque empeñado en promover en Italia la movilización patriótica, rechaza toda ideologización de la guerra que, en cambio, se limita a considerar como expresión del choque entre vitalidad y voluntad de potencia diferentes y contrapuestas, sobre todo en Francia el conflicto es propulsado por una amplísima formación que incluye a intelectuales como una especie de cruzada por la democracia y los ideales de la Revolución Francesa

(y esto, a pesar de la presencia en el Acuerdo aun de la Rusia zarista). En cambio en Alemania, junto a las más diversas justificaciones que celebran el deseo de potencia remitiéndose a Nietzsche, o que subrayan la necesidad de defender y afirmar el honor, la autonomía y la dignidad nacionales, los intereses culturales y materiales del país, está presente con un peso muy particular otro tema: el de la transfiguración en clave espiritualista de la guerra y de la cercanía de la muerte, en contraposición a la banalidad, la pobreza espiritual, la dispersión y el filisteísmo propios de la vida cotidiana.

3. *Guerra y* meditatio mortis

Sí, no es sólo por la experiencia de la "comunidad" que la primera guerra mundial, al menos en sus comienzos, les parece "grande y maravillosa" a masas considerables de hombres, a intelectuales y grandes intelectuales, aun tan diferentes entre sí, y al mismo Max Weber. Este último lamenta no poder vivir personalmente la experiencia del frente, él que se considera –así le escribía a su madre– "entre tus hijos el más dotado de un temperamento guerrero". A pesar de sus tragedias y horrores, "vale la pena vivir esta guerra; aún mejor hubiese sido estar presente, pero lamentablemente no puedo servir en el campo de batalla". No obstante, aun el trabajo más o menos burocrático en un lazareto de la retaguardia permite participar de la riqueza y la plenitud espiritual del momento: "Aun así, la vida siempre produce de nuevo muchas cosas que la hacen digna de ser vivida".[30] Antes bien, el lazareto parece un puesto de observación privilegiado precisamente en virtud del drama cotidiano que en él se desarrolla.

Aquí hemos dado prueba de que somos un gran pueblo de cultura (*ein grosses Kulturvolk*): hombres que viven justo en el medio de una cultura refinada y que después, fuera de su ambiente, demuestran estar a la altura del horror de la guerra (¡por cierto que no es una empresa para un negro del Senegal!) y que luego todavía regresan a casa con tanta dignidad, como es el caso de la gran mayoría de nuestra gente: esto es auténtica hombría (*echtes Menschentum*).[31]

La experiencia y la tensión de la guerra parecen incluso favorecer la salud de Weber. Tras una larga jornada de duro trabajo, hasta las horas de reposo y relajación en el hogar terminan por girar en torno del tema de la guerra. Marianne comenta:

A menudo están presentes amigos del frente que, por estar heridos, se encuentran en la patria por algún tiempo. Ellos ocupan el centro de la atención. No pueden dejar de contar. En cada uno de ellos, de hecho, los sucesos se reflejan de modo diferente; a cada uno lo circunda la felicidad que deriva de donar la vida y de la dedicación a un alto objetivo. Es magnífica la mirada de esas figuras severas. Algunos –todavía adolescentes hasta poco tiempo antes– ahora parecen hombres vestidos de uniforme. En general, los rasgos de los soldados de licencia se presentan singularmente tensos: revelan constante vigilancia interior, severa responsabilidad y las experiencias vividas en la cercanía de la muerte.[32]

Aquí, el tema de la comunidad, de la "dedicación a un alto objetivo", se une al tema de la eficacia formativa y pedagógica de la "proximidad de la muerte". Por cierto que es posible hallar indicios de este tema también en la ideología de la guerra de los países del Acuerdo, pero en el ámbito de la cultura germánica tiene una difusión y un nivel muy particulares, se diría que la proximidad a la muerte viene a formar parte ahora de la *Bildung* auténtica: en la nueva situación bélica se retoma y reinterpreta un motivo clásico. Marianne Weber

prosigue así en la evocación de los años de guerra: "La primera Navidad de la guerra estuvo profundamente sumergida en general en el amor, en la poesía y en la solemnidad". Max Weber se dirige a los soldados de licencia, reunidos alrededor del árbol de Navidad:

> Él sabe que deben volver al frente. Su voz es como música de órgano. Habla de la grandeza de la muerte en batalla. En la vida cotidiana, la muerte nos llega incomprendida, como un destino contrario a la razón y del que no es posible recabar sentido alguno. Debemos sufrirla simplemente. Pero cada uno de ustedes sabe por qué muere cuando la suerte lo golpea. El que queda en el campo de batalla es simiente del futuro. La muerte heroica por la libertad y el honor de nuestro pueblo es la empresa más alta y eficaz para los hijos y los hijos de los hijos.[33]

Sólo en parte se parece este discurso a los habituales llamamientos al sacrificio en los que abunda la retórica de guerra de todos los países. El campo de batalla se convierte en el lugar privilegiado para captar el sentido auténtico de la vida; la proximidad de la muerte no permite la inconsciencia propia de la vida cotidiana y por lo tanto puede conferirle a la existencia humana una profundidad y una intensidad inalcanzables de otra manera.

Son temas que surgen con claridad aun mayor de una lección de Husserl de noviembre de 1917, en cuyo desarrollo se analiza la influencia de la guerra ("esta guerra, este destino, grande y severo más allá de toda imaginación, de nuestra nación alemana") sobre la vida espiritual:

> Ideas e ideales están otra vez en marcha y hallan de nuevo un corazón abierto para acogerlos. El unilateral modo naturalista de pensar y sentir pierde su fuerza. La situación crítica y la muerte (*Not und Tod*) son hoy los educadores. Hace años que la muerte no es más un acontecimiento excepcional, tal que se pueda ocultar con

convenciones fastuosas y solemnes, bajo montones de coronas de flores, y que se pueda falsificar en su severa majestad. La muerte conquistó de nuevo su sagrado derecho original. Ella está de nuevo aquí para señalar, en el tiempo, la eternidad. Y así de nuevo nos han crecido órganos para ver el idealismo alemán.[34]

La guerra tiende ya a configurarse como una oportuna, saludable e indispensable *meditatio mortis*; es una especie de ejercicio espiritual que permite eludir la banalidad y la dispersión de la cotidianidad y recuperar el sentido auténtico de la vida.

Esta es también la opinión de Simmel y Scheler: el primero celebra en la guerra (y en la proximidad de la muerte que conlleva la guerra) la "situación absoluta" (*absolute Situation*) que, más allá de la banalidad de la vida cotidiana, del "compromiso" y del "punto de vista de la cantidad" que la caracterizan, exige la "decisión absoluta" (*absolute Entscheidung*) y revela la potencia de las "ideas", como "instancia suprema", aun a aquel "que nunca oyó ni comprendió la palabra idea".[35] Y Scheler: "La guerra restablece en nuestra conciencia la relación verdadera, adecuada a la realidad, entre vida y muerte"; la guerra pone fin al común no ver; o más bien no querer ver la muerte, pone fin a su "inconsciencia y oscurecimiento" mediante "el velo engañoso de una *praxis* vital convertida en obtuso hábito".[36] La *meditatio mortis* es una vez más el resultado de la "metafísica de la guerra" teorizada por Scheler.[37]

Pero como confirmación del profundo arraigo en la cultura germánica del tema de la guerra como *meditatio mortis*, se puede aducir el ejemplo de Freud, en general por cierto alejado de la *Kriegsideologie*, y no obstante autor en 1915 de un ensayo profundamente impregnado por el debate y el espíritu de la época. Se trata de un ensayo, entonces, que conviene citar ampliamente:

Existe en nosotros la evidente tendencia a descartar la muerte, a eliminarla de la vida. Hemos tratado de acallar su pensamiento [...] Insistimos en general sobre la causa accidental de la muerte: incidente, enfermedad, infección, avanzada edad, revelando así una tendencia a rebajar la muerte de hecho necesario a hecho casual.

Y esta inconsciencia de la muerte constituye un motivo de brusquedad y aridez:

La vida se empobrece, pierde interés si no es lícito arriesgar lo que, en su juego, es la apuesta máxima, es decir, la vida misma [...] La tendencia a excluir la muerte del libro maestro de la vida nos ha impuesto así muchas otras renuncias y exclusiones. Sin embargo, el lema hanseático decía: *Navigare necesse est, vivere non necesse!* Navegar es necesario, ¡vivir no es indispensable!

La guerra pone fin a esa inconsciencia falsificadora de la vida espiritual:

Es evidente que la guerra debía eliminar este modo convencional de considerar la muerte. Hoy la muerte ya no se puede negar, estamos obligados a creer en ella. Los hombres mueren de verdad, y ya no uno por vez, sino en gran número, a menudo por decenas de millares cada día. Ya no es más algo casual [...] Y la vida de nuevo se ha vuelto interesante y ha recuperado todo su contenido.[38]

A los ojos de Freud, la guerra aparece como el momento de la destrucción de lo artificioso y del retorno de lo auténtico: "Ella elimina las sucesivas sedimentaciones depositadas en nosotros por la civilización y permite que reaparezca el hombre primitivo". Es una lección que no se debe olvidar. La guerra no se deja eliminar. "El problema que se impone, entonces, es este: ¿no haríamos mejor en ceder, en adaptarnos a la guerra? [...] ¿No sería preferible restituirle a la muerte, en

la realidad y en nuestro pensamiento, el puesto que le corresponde [...]?". Para Freud no hay duda: "*Si vis vitam, para mortem*. Si quieres poder soportar la vida, disponte a aceptar la muerte".[39]

Extraordinario es el caso de Wittgenstein. Enrolado como voluntario al estallar el conflicto, pronto tiene la más dura desilusión. Se siente rodeado por el odio y la "vulgaridad" general[40] (la tropa, de extracción popular y enrolada sobre la base de la conscripción obligatoria, no tenía simpatía alguna hacia los voluntarios, intelectuales y de extracción burguesa); hasta medita el suicidio.[41] Y sin embargo, también en Wittgenstein el contacto con la muerte parece cumplir una función purificadora y pedagógica: "Ahora tendría la posibilidad de ser una persona decente, porque me encuentro cara a cara con la muerte".[42] Y también: "Tal vez la cercanía de la muerte me traiga la luz de la vida".[43] Y: "Sólo la muerte le da significado a la vida".[44]

A su vez, también el Thomas Mann de los años de la primera guerra mundial subraya la "elevación religiosa, la profundización y el ennoblecimiento del alma y del espíritu" que pueden ser el producto de la "proximidad cotidiana, prolongada por años, con la muerte". Y otra vez vuelve el tema de la guerra como elemento de la *Bildung*: "La pobre mujer del guerrero que del mundo regresa a casa acogerá a un hombre diferente respecto de aquel del que se despidió". En este sentido, el resultado de la guerra bien puede ser una "humanidad superior" (*höhere Menschlichkeit*), una "elevación, un acrecentamiento, un ennoblecimiento del humano".[45] Esta neta ganancia espiritual significa una actitud respecto de la muerte que excluye temor e inconsciencia. No obstante sus horrores, la guerra puede producir "*libertad*, una libertad y serenidad religiosas, una actitud de desapego de la vida, el librarse e ir más allá del temor y la esperanza que sin duda significa lo contrario de una degradación moral, es decir, la superación misma de la muerte".[46] Y es en este mismo con-

texto que se puede colocar el tema de la "simpatía hacia la muerte" (*Sympathie mit dem Tode*), vista como "la fórmula y la determinación fundamental de todo romanticismo", antes bien como "la última palabra del romanticismo", pero justamente por eso del todo ajena a la *Zivilisation* occidental, muy basada en una fe superficial en el "progreso", en la "razón", en la "felicidad", es decir, fundada en la inconsciencia de lo negativo de la existencia, en último análisis culpable de "traición hacia la Cruz" (*Verrat am Kreutz*).[47]

En la *Kriegsideologie*, entonces, la *mediatio mortis* es un motivo central: se la considera propia de la profundidad del alma alemana, mientras sería ajena a la superficialidad de Occidente. Una vida de la cual se ha removido el pensamiento de la muerte, observa Freud, "se vuelve vacía, insípida como un *flirt* norteamericano, en el que se sabe desde el principio que no debe suceder nada, a diferencia de una relación amorosa del viejo continente, en la cual los dos son continuamente conscientes de las serias consecuencias que están afrontando".[48] En esta comparación no sólo es interesante el acercamiento entre intensidad de la experiencia vital de la guerra y de la proximidad de la muerte y la intensidad de la experiencia auténticamente erótica; es aún más significativo el hecho de que el lugar privilegiado del aplanamiento de la vida tras la remoción de la muerte se indica fuera del "continente", con explícita referencia a América pero con probable alusión también a Inglaterra, y entonces en contraposición a la Europa continental, pero en primer lugar evidentemente a Alemania. A su vez, como se ha visto, Husserl hace coincidir el ocaso, a continuación de la guerra y de la experiencia de la muerte, del "unilateral modo naturalista de pensar y sentir" con el renacimiento del "idealismo alemán", en particular del fichteano.[49] Del mismo modo, al atribuirle a la guerra el mérito de haber devuelto la potencia a las "ideas", se remite a Kant:[50] termina por resurgir la contraposición de Alemania respecto del materialismo o naturalismo, en cuanto a la su-

perficialidad carente de profundidad espiritual, metafísica o religiosa, propia de sus enemigos. Ese tema tiene luego su formulación más vulgar en la antítesis grata a Sombart entre "héroes" alemanes y "mercaderes" sobre todo ingleses.

A la luz de todo esto se puede comprender el juicio sobre Alemania, expresado en el período entre las dos guerras, del estadista francés Clemenceau:

> Es propio de los hombres amar a la vida. Los alemanes no tienen este impulso [...] Al contrario, están plenos de una morbosa y satánica nostalgia por la muerte. ¡Cómo aman a la muerte estos hombres! Fervorosos, como en estado de ebriedad y con una sonrisa extática, la miran como a una especie de divinidad [...] También la guerra es para ellos un pacto con la muerte.[51]

La configuración que derivaba Alemania de la propia alma y de la propia esencia había terminado por hacer escuela incluso entre sus enemigos, por supuesto con juicio de valor cambiado. En un caso y en el otro, una tendencia histórica real o la ideología dominante en un determinado momento se congela en un estereotipo nacional inmóvil que deja poco espacio a excepciones y cambios. Pero no se debe olvidar que esta celebración de la guerra y de la proximidad de la muerte como una especie de ejercicio espiritual encuentra resistencias también en Alemania y en el espacio cultural de lengua alemana. Entre los mismos autores aquí citados, no faltan aquellos que toman distancia de las posiciones expresadas en el curso de la primera guerra mundial. Wittgenstein no espera siquiera el fin del conflicto para darse cuenta de que la guerra, lejos de representar un momento de maduración espiritual, mediante la *meditatio mortis*, significa en realidad "la completa victoria del materialismo y el ocaso de toda sensibilidad para el bien y el mal".[52] Es un juicio que se puede acercar a la definición que da Lukács de su tiempo, retomando una fórmula de Fichte, como la época de la "acabada pe-

caminosidad".[53] Respecto de la celebración entonces dominante de la guerra y de la proximidad de la muerte en clave espiritualista y edificante, la definición de Lukács (y también la de Wittgenstein) representa la antítesis más radical, aunque se trata de una antítesis formulada en lenguaje espiritualista. No por azar Marianne Weber, mucho más representativa de las orientaciones de la intelectualidad alemana, le reprocha a Lukács una especie de innata insensibilidad espiritual por la "grandiosidad" de la guerra.[54]

4. *El sacrificio, la muerte y la* Gemeinschaft

Resta el hecho de que en Alemania la "metafísica de la guerra" –para usar la expresión de Scheler– logra impregnar de por sí, de modo muy sutil, los más diferentes ámbitos culturales, y resta también el hecho de que tal metafísica se apoya no sólo en el tema de la "comunidad" sino también en el de la "muerte". El entrelazamiento de estos dos temas es analizado con gran lucidez por Max Weber:

La *guerra*, como realización de la amenaza de violencia, crea precisamente en las modernas comunidades políticas un pathos, un sentimiento comunitario (*Gemeinschaftsgefühl*), suscitando así una dedicación y una incondicionada comunidad del sacrificio entre los combatientes (*bedingungslose Opfergemeinschaft der Kämpfenden*) [...] Y además la guerra le da al guerrero algo de único en su significado concreto: el sentimiento de un sentido y de una consagración de la muerte, que pertenece sólo a la muerte en guerra. La comunidad del ejército en el campo de batalla se siente, hoy como en la época de la antigua comunidad germánica (*Gefolgschaft*), una comunidad hasta la muerte (*Gemeinschaft bis zum Tode*): la más fuerte comunidad en su género. La muerte en el campo se distingue de aquella muerte que no es más que la suerte común de los hombres, un des-

tino que alcanza a cada uno sin que se pueda decir nunca por qué le ha tocado precisamente a esa persona y en ese momento [...] A diferencia de esa muerte que es sólo un hecho inevitable, aquí, en la muerte en el campo, y sólo aquí en medida tan masiva, el individuo puede *creer* saber que muere "por" algo.[55]

Es un análisis que valora la experiencia del conflicto mundial pero que no parece traducirse en una crítica a la *Kriegsideologie*, y cuando leemos sobre el sentido que la guerra está en condiciones de conferirle a la muerte del individuo, no podemos dejar de pensar en las palabras dirigidas por Weber, en ocasión de la Navidad de 1914, según testimonio de la esposa, a los soldados que se aprestaban a regresar al frente. Es cierto que en el texto de *Religionssoziologie*, se subraya que el sentido de la muerte en guerra no es objeto de un saber sino de una creencia; pero el político, animado por pasión nacional y nacionalista, bien puede superar la cautela del científico fiel al criterio de la invalorabilidad. Y cuando Weber, siempre en el mismo contexto, agrega que la guerra suscita respecto de los "necesitados" un sentimiento de solidaridad que "rompe todas las barreras de las asociaciones naturales (*naturgegebene Verbände*)",[56] no podemos dejar de pensar en la observación ya citada de Marianne Weber a propósito del lazareto, donde los soldados y los heridos de las clases populares iban a gozar del cuidado y del calor de atenciones de las que nunca antes habían sido objeto.

El entrelazamiento del tema de la "comunidad" y del tema de la "muerte" produce en Alemania una mezcla ideológica particularmente turbia y explosiva. En este contexto, la figura central la constituye sin duda Ernst Jünger. En su obra se radicaliza y se repite en variaciones infinitas el tema de la "proximidad de la muerte" que hace la vida "más dolorosa", pero también "más dulce"; el "bautismo del fuego" se convierte en una fiesta propiamente dicha y una fuente de ebriedad.[57] No hay duda: la vida es más intensa, más ri-

ca, más resplandeciente precisamente allá donde se enfurece la muerte.[58]

El juicio ya citado de Clemenceau se revela como un diagnóstico lúcido y riguroso una vez que se lo aplica a Ernst Jünger: sí, la muerte se eleva a verdadera divinidad y el rito sagrado que se cumple en su honor no sólo produce ebriedad sino también "éxtasis"; "esta condición propia del santo, del gran poeta y del gran amor, también le es concedida al gran coraje"; el guerrero "está fundido en el todo y corre hacia las puertas oscuras de la muerte como el proyectil hacia su blanco".[59] En particular, la participación en este rito sagrado deviene la condición ineludible para participar de la auténtica comunidad. En el frente, "un *único* gran destino nos mantiene sobre la misma ola. Aquí hemos estado por una vez juntos como organismo (*Organismus*) frente al mundo externo hostil, como hombres que, a pesar de sus pequeños problemas, sufrimientos y alegrías, son unidos por una misión superior".[60] La celebración de la "comunidad cultural" (*kultische Gemeinschaft*), denunciada por el Thomas Mann del período posterior a la guerra como elemento central de la *Kriegsideologie*, gira claramente en torno de la muerte,[61] del sacrificio,[62] de la sangre. Se comprende entonces que para los hermanos Jünger la comunidad objeto de celebración se convierta en primer lugar en la "comunidad guerrera",[63] y que tal *kriegerische Gemeinschaft* tienda a su vez a configurarse como "comunidad de la sangre (*Blutgemeinschaft*)",[64] una comunidad bautizada por la sangre derramada en guerra y que fácilmente, aunque no necesariamente, asume connotaciones raciales o racistas.

En este punto, el nazismo puede asumir la herencia de la *Kriegsideologie*. La conquista del poder en 1933 es vivida por no pocos exponentes, militantes y simpatizantes del nuevo régimen, como la reedición de la maravillosa experiencia comunitaria de 1914: "De golpe, se derrumbó todo (partidos y sindicatos) lo que antes dividía al pueblo".[65] ¿No había decla-

rado Guillermo II, al estallar la primera guerra mundial, que no conocía más partidos sino sólo alemanes? La descripción del advenimiento de Hitler al poder así prosigue:

> Todos se estrecharon alrededor de esa comunidad, de ese partido al que habían visto luchar y vencer. Hicimos así la experiencia vivida de este acercamiento, maravilloso e incontenible, de todos los miembros del pueblo en torno de la comunidad. Es quizá la cosa más sublime de esta entera época, la cosa más poderosa que tal vez conozca la historia. Vemos acudir y unirse a un pueblo, por siglos separado en confesiones, en estratos, en campesinos y habitantes de la ciudad; ahora no hay ninguna barrera, se derrumban todos los diques.[66]

Es una descripción que inmediatamente trae a la memoria otras análogas del verano de 1914; por cierto, el elemento ideológico es ahora más evidente, se elimina toda escena de violencia, pero una remoción análoga también está presente en las descripciones del encanto del inicio de la primera guerra mundial (no se habla por cierto de los rigores que el código militar y la ley marcial prevén para aquellos que hicieran oídos sordos al llamado de la "comunidad"). En 1914, la experiencia de la *Gemeinschaft* había puesto en evidencia la superficialidad y la falsedad no sólo del marxismo, sino también de toda visión del mundo vulgarmente materialista y positivista. En 1933, en ocasión de la quema de libros "antialemanes" que sigue a la conquista del poder, la primera consigna que se grita es: "Contra la lucha de clases y el materialismo, por la comunidad del pueblo y por una concepción idealista de la vida, doy a las llamas los escritos de Marx y Kautsky".[67]

La transfiguración en clave idealista y espiritualista de esta comunidad alcanza su culminación en Sombart, que en 1934, después de advertir que el término acuñado por Tönnies (explícitamente citado) ha tenido una notable difusión a par-

tir de la guerra, pero en el ámbito de una persistente ambigüedad y "multiplicidad de significados", considera que elimina todo equívoco, al declarar que se decide "por el sentido que *la palabra* ha cobrado *en las batallas espirituales de nuestra época*". Es decir, se trata de entender por comunidad "una unión [...] cuyo vínculo carece de toda extrañeza, de toda finalidad práctica, de todo mercantilismo, de toda racionalidad, de todo carácter terrenal, para fundarse exclusivamente en el amor".[68]

Sin embargo, esta especie de comunidad mística, netamente contrapuesta no sólo a los intereses materiales sino también a la "racionalidad", a su vez considerada susceptible de contaminaciones vulgares y "terrenales", es al mismo tiempo decididamente marcial, pensada según el modelo de la comunidad de guerra. En 1934 Goebbels celebra a los combatientes alemanes que "trajeron consigo de las trincheras un nuevo modo de pensar. En los terribles sacrificios y peligros habían vivido un nuevo tipo de comunidad, que nunca habrían podido experimentar en períodos de felicidad"; de la experiencia de la muerte y de la "igualdad" ante la muerte surge el compromiso solemne de no tolerar que, sobre todo en "tiempos de peligro", se abra una "grieta" en el seno del pueblo.[69] En virtud de este carácter intrínsecamente marcial, la "comunidad del pueblo" (o el "socialismo") se identifica con la "camaradería": esta es la conclusión no sólo de Goebbels sino también de otro dirigente nazi como Ley, conclusión citada y suscrita por el mismo Sombart.[70] El nazismo hereda así una palabra clave de la *Kriegsideologie*. En 1936 se acuña incluso una nueva palabra, la "comunidad del frente" (*Frontgemeinschaft*).[71] Y esta tiene su fundamento en el "espíritu del soldado del frente" (*Geist des Frontkämpfertums*) y de "educación del frente" (*Frontbildung*).[72] Se disuelven definitivamente las ambigüedades, no sólo aquellas señaladas por Sombart.

5. *El fin de la seguridad burguesa*

Hemos visto configurarse la comunidad como comunidad marcial. Y ahora hay una nueva acusación contra la *Gesellschaft*: es sinónimo de la banal búsqueda de seguridad y de tranquilidad propia del mundo burgués (en el cual se insertan plenamente también marxismo y movimiento obrero).[73] "En la sociedad burguesa-humanitaria la lucha se considera como algo que no debe ser, en el mejor de los casos como algo necesitado de justificación".[74] Vuelve a aparecer el tema grato a Sombart del choque entre "héroes" y "mercaderes". Es un tema que, si bien despojado de toda exasperación vitalista y bélica, en los años de la guerra había encontrado cierto eco incluso en Thomas Mann: "lo humano" sería incompleto si llegase a faltar la figura del "guerrero" (*Krieger*), si sólo se debiera elegir entre "mercaderes y literatos".[75] Se condenaba así al "Estado burgués de la seguridad, el Estado-paraguas" que pretendía proscribir para siempre de la vida lo "terrible" (*das Furchtbare*) y lo "elemental" (*das Elementare*), instaurando "en la tierra la felicidad verde y general de la pastura", y por lo tanto "seguridad, ausencia de peligros, confortabilidad y facilidad de la vida" (*Sicherheit, Ungefährlichkeit, Behagen, Leichtigkeit des Lebens*).[76] Por otra parte, ya en el texto de 1918 hay acentos diversos y hasta contrastantes respecto de aquellos apenas vistos (piénsese en la celebración de la *Bürgerlichkeit*, si bien en contraposición a la politización democrática).[77] Sin embargo, Thomas Mann claramente toma distancia de la *Kriegsideologie* en los años de la República de Weimar, criticando con fuerza la retórica irracionalista de la "vida" que había contribuido a precipitar a Alemania en la guerra.[78]

Pero este balance autocrítico de la primera guerra mundial tiene muy escasa difusión en los ambientes intelectuales alemanes. Como Sombart, Jünger habla del disgusto que el "guerrero nato", típicamente alemán, siente por la "vida de

los pequeños comerciantes", a la sombra de la "seguridad", característica de Occidente y de Francia en particular.[79] El "ideal de la seguridad" –insiste Schmitt– es propio "del siglo XIX", y se expresa en la remisión positivista a las normas y en la consiguiente incapacidad para afrontar las "crisis existenciales" y las situaciones de excepción.[80] La primera guerra mundial, bien lejos de constituir una catástrofe o aun sólo un incidente en la trayectoria, es saludada por Jünger como el fin de la época burguesa que pretendía establecer la "seguridad" y eliminar la "peligrosidad" (*das Gefährliche*).[81] En términos semejantes se expresa Spengler el año siguiente: es ridícula la pretensión o la ilusión de que el gigantesco conflicto mundial haya sido "una perturbación provisoria de la comodidad (*Behagen*)". "La vil seguridad del siglo pasado ha terminado. La vida en el peligro, la vida auténtica en la historia, retorna a sus derechos".[82] Y Jünger: "La peligrosidad [...] domina ahora el presente"; se asiste a "un nuevo matrimonio de la vida con el peligro", mientras que aquellos que se obstinan en mirar con nostalgia la perdida seguridad pertenecen a la "raza de los derrotados";[83] ya está definitivamente confutada la "utopía de la seguridad burguesa",[84] y no es más revocable la "irrupción de lo elemental en el espacio vital".[85] Para decirlo como Spengler, el "deseo de tranquilidad" es un sentimiento decadente y resulta de todos modos muy ajeno a los "ejemplares más altos" del género humano.[86]

Jünger llega al punto de afirmar, como es sabido, que "es infinitamente preferible ser criminal antes que burgués".[87] Llegado a tal punto de radicalización, también este motivo ulterior de la *Kriegsideologie* (la retórica de la vida peligrosa) está maduro para que lo pueda heredar el nazismo, tanto más porque Jünger identifica a la odiada *Gesellschaft* con la banal y filistea República de Weimar, que llegó al poder con la traición consumada a expensas del "guerrero alemán".[88]

6. *Obedecer al destino*

La retórica de la vida peligrosa culmina en la evocación del "destino": *Schicksal* es para Spengler lo contrario de "causalidad" y de racionalidad fundada en la causalidad o en categorías claras y definidas; entonces, el destino es pensado en antítesis al "pensamiento mecánico" y a una racionalidad que pretenda ser fácilmente expresable o comunicable o que, peor aún, se reduzca a "cálculo".[89] En este sentido, el destino "no se deja definir", "sólo puede ser vivido", conlleva siempre un margen de "secreto" inaccesible a la investigación científica. Sobre todo, "el destino es incalculable".[90] La contraposición racionalidad-destino está presente también en Weber: sobre las luchas, no decidibles racionalmente, entre opuestos valores y visiones del mundo (por ejemplo "entre el valor de la *cultura* alemana y el de la francesa") "domina el destino, no por cierto la 'ciencia'".[91] Es cierto que aquí la contraposición en cuestión carece del pathos irracionalista presente en Spengler; resta el hecho de que para Weber Alemania entró en guerra, con independencia de todo cálculo sobre el resultado del conflicto, como sabemos para defender el propio "honor" y "obedecer al destino".[92]

En cuanto a este último punto, en términos semejantes se expresa Thomas Mann, para el que Alemania, al empeñarse "en la lucha terrible, temeraria, irracional en el sentido más grandioso del término, contra el Acuerdo mundial de la civilización", ha dado prueba de "obediencia verdaderamente germánica respecto de su destino".[93] *Schicksal*, entonces, se opone también a *Zivilisation* (identificada con la racionalidad y el pensamiento calculador). Así se puede comprender que al comienzo de la guerra, Thomas Mann contraponga a Voltaire y Federico II, tomados como símbolo de Francia y Alemania respectivamente, como representantes el primero de la "claridad seca" y el segundo del "destino envuelto en las nu-

bes".[94] Claramente, estamos en presencia de otra palabra clave de la *Kriegsideologie*. Para Spengler, *Schicksal* es sinónimo de "concepción *trágica* de la vida".[95] Para Sombart, son los pueblos de mercaderes los que tratan de eliminar de su vida al "destino", o neutralizarlo, en la grotesca tentativa de concluir también con él "asuntos comerciales".[96] En términos análogos se expresa Jünger: la época requiere coraje, y "tener coraje significa estar a la altura de cada destino".[97]

El término en cuestión, además del ya señalado, tiene una multiplicidad de otros significados que aquí sólo se pueden esbozar. Significa la trascendencia, hecha más que evidente por la guerra, de la comunidad respecto del individuo. Hemos visto en Ernst Jünger el "*único* gran destino" que une y abraza en un "organismo" a los soldados en el frente. Más sobriamente, Weber observa en 1916: "La mujer está arraigada en el terreno del destino alemán (*deutsches Schicksal*), también su suerte (*Geschick*) depende del fin de esta guerra".[98] Si Weber tiene presente en primer lugar la situación bélica, Jünger procede a una contraposición general y radical entre sociedades fundadas sobre una "relación contractual y revocable" y sociedades fundadas sobre el "destino" (*Shicksal*), cuyos vínculos son entonces indisolubles por la vida y por la muerte.[99] En este sentido, el pathos del destino se une estrechamente, aparte del pathos de la muerte y del peligro, también con el de la comunidad. Negar la *Gemeinschaft* –escribe Böhm, uno de los ideólogos más notorios del Tercer Reich– significa negar el "destino común" y el "sentido del sacrificio".[100] Entre los varios significados del término "comunidad" Sombart recuerda, citando a Grimm, el de "comunidad de destino".[101] Entonces podemos comprender mejor por qué a los ojos de Weber, América carece de "destino histórico" y, a los ojos de Spengler, tanto a América como a la URSS les falta "el elemento de la auténtica tragicidad histórica, el gran destino que por siglos ha educado y hecho profunda el alma de los pueblos occidentales" y en primer lugar la alemana (cf. *infra*, cap. 6, secc. 5).

Siempre para Spengler, la *Zivilisation*, al hacer triunfar a la ciudad sobre el campo y al liberarse consiguientemente del "suelo" (*Boden*), y al volverse "carente de raíces", signa la desaparición del "destino", el predominio de la mera "causalidad", es decir, del pensamiento calculador.[102] El "destino" es la secular, milenaria vicisitud de desafíos al peligro y a la muerte por obra de una comunidad armoniosa por un íntimo vínculo ideal y tal vez, en las versiones más radicales de esta ideología, por un vínculo indisoluble con el "suelo" y hasta con "sangre y suelo".

Es en esa versión brutal que el nazismo hereda esta consigna de la *Kriegsideologie*. El elemento más importante de la "educación del frente" –escribe Ernst Krieck en 1934– es la percepción de la "totalidad *völkisch* en cuanto destino", es el "surgimiento de la conexión vital suprapersonal en cuanto espacio del destino de todos los miembros del pueblo".[103] Es sintomático el hecho de que la dura batalla que se desarrolla en el campo nazi entre amigos y adversarios de Heidegger gire precisamente en torno de la categoría de "destino", con los primeros empeñados en demostrar su centralidad en *El ser y el tiempo* y los segundos, en cambio, en denunciar su ausencia.[104]

Notas

[1] W. Sombart, *Händler und Helden. Patriotische Gesinnungen*, Munich-Leipzig, 1915, pág. 3

[2] E. J. Leed, *No Man's Land. Combat and Identity in World War I*, Cambridge, 1979; trad. it. *Terra di nessuno, esperienza bellica e identità personale nella prima guerra mondiale*, Bolonia, 1985, pág. 63.

[3] M. Weber, *Deutschlands weltpolitische Lage* (27 de octubre de 1916), en Íd., *Zur Politik im Weltkrieg, Schriften und Reden 1914-1918*, comp. por W. J. Mommsen en colaboración con G. Hübinger, Studienausgabe, Tubinga, 1988, págs. 341 y sigs.

[4] M. Weber, *An der Schwelle des dritten Kriegsjahres* (1° de agosto de 1916), en Íd., *Zur Politik im Weltkrieg*, cit., pág. 334.

[5] Informado en Marianne Weber, *Max Weber. Ein Lebensbild*, Tubinga, 1926, págs. 527, 530 y 536.

[6] Ibíd., pág. 529.

[7] Ibíd., pág. 526.

[8] M. Scheler, *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg* (1915), en *Gesammelte Werke*, Bd. 4. *Politisch-pädagogische Schriften*, comp. por H. S. Frings, Berna-Munich, 1982, pág. 11; cf. también H. Hafkesbrink, *Unknown Germany. An Inner Chronicle of the First World War Based on Letters and Diaries*, New Haven, 1948, pág. 37.

[9] Se informa de la carta ahora en E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, comp. por T. Nenon y H. R. Sepp, La Haya, 1987 (*Husserliana*, vol. 25), pág. 293.

[10] G. L. Mosse, *Le guerre mondiali. Dalla tragedia al mito dei caduti*, Roma-Bari, 1990, pág. 73.

[11] Cf. A. J. P. Taylor, *English History 1914-1945*, Oxford, 1965; trad. it. *Storia dell'Inghilterra contemporanea*, Roma-Bari, 1975, vol. I, págs. 95-97.

[12] Informado en Leed, *No Man's Land*, cit; trad. it. cit., pág. 65.

[13] Marianne Weber, *Max Weber*, cit., pág. 529.

[14] Marianne Weber, *Fichte's Sozialismus und sein Verhältnis zur Marx'schen Doktrin* (1900), ahora en H. Lindau y Marianne Weber, *Schriften zu J. G. Fichtes Sozialphilosophie*, comp. por H. M. Baumgartner y W. G. Jacobs, Hildesheim-Zurich-Nueva York, 1987, págs. 100, 113, 115 y 96.

[15] Ibíd., pág. 106, nota 2.

[16] T. Mann, *Kultur und Sozialismus* (1928), en Íd., *Essays*, vol. 2 (comp. por H. Kurzke), Francfort del Meno, 1986, pág. 96.

[17] Ibíd., págs. 99-101.

[18] M. Scheler, *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg*, cit., págs. 249 y sigs.

[19] Al respecto, cf. D. Losurdo, *La catastrofe della Germania e l'immagine di Hegel*, Milán, 1987, págs. 39 y sigs.

[20] Mann, *Kultur und Sozialismus*, cit., págs. 98-100.

[21] B. Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica* (prefacio a la 3a. ed., 1917), Bari, 1973, págs. XII-XIV.

[22] B. Croce, *Il partito come giudizio e como pregiudizio* (1912) y *Fede e programmi* (1911), en Íd., *Cultura e vita morale* (1914), Bari, 1926 (2a. ed., aumentada), págs. 196 y 163.

[23] B. Croce, *L'Italia dal 1914 al 1918. Pagine sulla guerra*, Bari, 1950 (3a. ed.), pág. 22.

[24] J. Plenge, *1789 und 1914. Die symbolischen Jahre in der Geschichte des politischen Geistes*, Berlín, 1916; cf. Losurdo, *La catastrofe della Germania*, cit., págs. 74-78 y 105-108.

[25] B. Croce, *I socialisti e la patria* (1916), en Íd., *L'Italia dal 1914 al 1918*, cit., pág. 151.

[26] B. Croce, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915* (1927), Bari, 1967, págs. 261, 263 y 268-271.

[27] A. Gramsci, *L'idea territoriale (1916)*, en Íd., *Cronache torinesi (1913-1917)*, comp. por S. Caprioglio, Turín, 1980, pág. 608.

[28] Ibíd.

[29] G. Gentile, *La filosofia della guerra* (1914), en Íd., *Guerra e fede* (3a. ed.), comp. por H. A. Cavallera (*Opere*, vol. 43), Florencia, 1989, págs. 7 y 13.

[30] Informado en Marianne Weber, *Max Weber*, cit., págs. 527 y 530.

[31] Ibíd., pág. 531.

[32] Ibíd., pág. 534.

[33] Ibíd., págs. 535 y sigs.

[34] E. Husserl, *Fichtes Menschheitsideal* (1917), en Íd., *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, cit., pág. 269.

[35] G. Simmel, *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen*, Munich-Leipzig, 1917, pág. 20.

[36] Scheler, *Der Genius des Krieges*, cit. págs. 82 y sigs.

[37] Ibíd., pág. 79.

[38] S. Freud, *Zeitgemässes über Krieg und Tod* (1915); trad. it., *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte*, en Íd., *Opere*, comp. por C.L. Musatti, vol. 8, Turín, 1976, págs. 137-139.

[39] Ibíd., págs. 147 y sigs.

[40] L. Wittgenstein, *Diari segreti*, comp. por F. Funtò, Roma-Bari, 1987, págs. 117 y 118.

[41] Ibíd., pág. 109.

[42] Ibíd., pág. 58.

[43] Ibíd., págs. 112 y sigs.

[44] Ibíd., pág. 114.

[45] T. Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen* (1918), comp. por H. Helbling, Francfort, 1988, págs. 452 y sigs.

[46] Ibíd., pág. 450.

[47] Ibíd., págs. 415-19. Como observa el propio T. Mann, en estas mismas páginas, el tema de la "simpatía hacia la muerte" es un "tema constitutivo" de *La montaña mágica* que, por otra parte, se completará y publicará sólo después del fin de la guerra (cf. *Der Zauberberg*, en Íd., *Gesammelte*

Werke in zwölf Bänden, Francfort, 1960, vol. 3, pág. 906. Cf. Íd. *Palestrina* (1917), en *Essays*, cit., vol. 3, págs. 56-58.

48 Freud, *Zeitgemässes*, cit.; trad. it., pág. 138.

49 Husserl, *Fichtes Menschheitsieal*, cit., pág. 269.

50 Simmel, *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen*, cit., pág. 20.

51 *Weitere Unterhaltungen Clemenceaus mit J. Martet*, Berlín, 1930, págs. 54 y sigs. (informado en K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, Stuttgart, 1986, pág. 141, nota 13).

52 Carta a su hermana Hermine del 12 de abril de 1917 citada en M. Nedo y M. Ranchetti (comps.), *Wittgenstein. Sein Leben in Bildern und Texten*, Francfort, 1983, pág. 135; sobre esa carta llamó la atención I. Valent, *Invito al pensiero di Ludwig Wittgenstein*, Milán, 1989, págs. 17 y sigs.

53 Es la definición que aparece en la conclusión de *Theorie des Romans*, publicada antes en 1916 en una revista, y luego en 1920 en forma de libro. Recorriendo con la memoria el libro y la época, Lukács observará luego: "La época de la cabal pecaminosidad de Fichte significa que de la consolidación aparente en que los hombres habían vivido hasta 1914, Europa se precipitó adonde se encuentra"; cf. Íd., *Gelebtes Denken* (1980); trad. it. a cargo de A. Scarponi, *Pensiero vissuto. Autobiografia in forma di dialogo*. Entrevista de István Eörsi, Roma, 1983, pág. 59.

54 Cf. Lukács, *Gelebtes Denken*, cit.; trad. it., pág. 54.

55 M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (1920), Tubinga, 1927, pág. 548; trad. it. (modificada) en Íd., *Sociologia delle religioni*, a cargo de C. Sebastiani, Turín, 1976, págs. 597 y sigs. El texto, contenido en "Osservazioni intermedie", es de 1916; cf. E. Baumgarten (comp.), *Max Weber Werk und Person. Dokumente*, Tubinga, 1968, págs. 473 y 668.

56 Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, cit., pág. 458; trad. it., cit., pág. 597.

57 E. Jünger, *Feuer und Blut* (1925), en Íd., *Sämtliche Werke*, Stuttgart, 1978, vol. I, pág. 444.

58 E. Jünger, *Der Kampf als inneres Erlebnis* (1922), en Íd., *Sämtliche Werke*, cit, vol. 7, pág. 36.

59 Ibíd., pág. 54.

60 Ibíd., p, 85.

61 El desafío a muerte es el "auténtico bautismo viril"; cf. E., Jünger, *Kriegsausbruch 1914* (1934), en Íd., *Sämtliche Werke*, cit., vol. 1, pág. 544.

62 La "comunidad de pueblo" va a la par con la "disponibilidad para el sacrificio". Cf. H. Heyse, *Idee und Existenz*, Hamburgo, 1935, pág. 301; sobre la figura de este autorizado ideólogo del nazismo, cf. también Löwith, *Mein Leben*, cit., págs. 51, 85 y sigs. y 142, nota 18; E. Nolte, *Philosophie und Nationalsozialismus*, en A. Gethmann-Siefert y O. Pöggeler (comps.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Francfort, 1988, págs. 338-356.

63 Jünger, *Feuer und Blut*, cit., pág. 452.

64 La expresión es de Friedrich Georg Jünger (hermano de Ernst): cf. *Der Aufmarsch des Nationalismus*, Leipzig (1926), pág. 21 (citado en K. Sontheimer, *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik*, Munich, 1968, pág. 57).

65 Así Robert Ley (jefe del sindicato de régimen), informado en L. Po-

liakov y J. Wulf, *Das Dritte Reich und seine Denker* (1959), Munich, 1978, pág. 17.

66 Ibíd.

67 Ibíd., pág. 121.

68 W. Sombart, *Deutscher Sozialismus*, Berlín, 1934, págs. 237 y sigs.; trad. it. *Il socialismo tedesco*, Padua, 1981, págs. 281 y sigs.

69 J. Goebbels, *Wesen und Gestalt des Nationalsozialismus*, Berlín, 1934, págs. 14 y 21.

70 Sombart, *Deutscher Sozialismus*, cit., pág. 51; trad. it. cit., págs. 72 y sigs.

71 Cf. Mosse, *Le guerre mondiali*, cit., pág. 202.

72 E. Krieck, *Die deutsche Staatsidee* (1916). Prefacio a la 2a. ed., Leipzig, 1934, pp 1 y 3.

73 E. Jünger, *Der Arbeiter* (1932), Stuttgart, 1982 (Bibliothek der Moderne), págs. 19, 26 y sigs.

74 A. Baeumler, *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*, Leipzig, 1931, pág. 65.

75 Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, cit., pág. 456.

76 Ibíd., págs. 455 y sigs. y 484.

77 Ibíd., págs. 94 y sigs.

78 T. Mann, *Deutsche Ansprache. Ein Appell an die Vernunft* (1930), en Íd., *Essays*, cit., vol. 2, pág. 115.

79 Jünger, *Der Arbeiter*, cit., págs. 55 y 57, nota.

80 C. Schmitt, *Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft* (1943-1944), en Íd., *Verfassungswrechtliche Aufsätze*, Berlín, 1985 (3a. ed.), págs. 421 y 419.

81 Jünger, *Der Arbeiter*, cit., pág. 19.

82 O. Spengler, *Jahre der Entscheidung*, Munich, 1933, págs. 11 y sigs.

83 Jünger, *Der Arbeiter*, cit., págs. 58 y sigs.

84 Ibíd., pág. 266.

85 Ibíd., pág. 160.

86 O. Spengler, *Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie der Lebens* (1933), Munich, 1971, págs. 24 y 40.

87 Jünger, *Der Arbeiter*, cit., pág. 27.

88 Ibíd., pág. 26; también para el Schmitt de 1934, el derrumbe de Alemania en la primera guerra mundial y el advenimiento de la República de Weimar coinciden con la derrota del "soldado" por obra del "burgués" (*Bürger*) impregnado de las ideas del enemigo y por ende, al menos objetivamente, traidor: cf. C. Schmitt, *Staatsgefüge und Zusammenbruch des zweiten Reiches. Der Sieg des Bürgers über den Soldaten*, Hamburgo, 1934 (en particular, pág. 42).

89 O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes* (1918-1923), Munich, 1980, págs. 684 y 153 y sigs.

90 O. Spengler, *Urfragen. Fragmente aus dem Nachlass*, comp. por A. M. Koktanek y M. Schröter, Munich, 1965, págs. 346-348.

91 M. Weber, *Die Wissenschaft als Beruf*, en Íd., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, a cargo de J. Winckelman, Tubinga, 1985, (6a. ed.), pág. 604; trad. it. *Il lavoro intellettuale como professione*, con introducción de C. Cantimori, Turín, 1966, págs. 31 y sigs.

92 Weber, *Deutschland weltpolitische Lage*, cit., pág. 342.
93 Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, cit., pág. 44.
94 T. Mann, *Gedanken im Kriege* (1914), en Íd., *Essays*, cit., vol. 2, pág. 28.
95 Spengler, *Jahre der Entscheidung*, cit., pág. 12 y sigs.
96 Sombart, *Deutscher Sozialismus*, cit., pág. 76; trad. it., cit., pág. 103.
97 Jünger, *Der Kampf als inneres Erlebnis*, cit., pág. 51.
98 Weber, *An der Schwelle des dritten Kriegsjahres*, cit., pág. 338.
99 Jünger, *Der Arbeiter*, cit., pág. 25.
100 F. Böhm, *Anti-Cartesianismus: Deutsche Philosophie im Widerstand*, Leipzig, 1939, págs. 97 y sigs.
101 Sombart, *Deutscher Sozialismus*, cit., pág. 237; trad. it. cit. (modificada), pág. 282.
102 Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, cit., págs. 684 y 154.
103 Krieck, *Die deutsche Staatsidee*, cit., pág. 3.
104 Cf. el texto informado en G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken*, Berna, 1962, págs. 225-228.

CAPÍTULO 2

La guerra, la comunidad y la muerte: Jaspers y Heidegger

1. *Jaspers y la* Kriegsideologie

Conviene preguntarse ahora si, y en qué medida, los temas centrales de la *Kriegsideologie* (comunidad, muerte, peligro, destino), luego radicalizados y heredados por el nazismo, están presentes también en las grandes personalidades del siglo XX filosófico como Jaspers y Heidegger. Comencemos por el primero. En la que se considera su obra principal, *Philosophie*, que es de 1932, Jaspers procede a una explícita celebración de la "camaradería que se crea en la guerra [y que] se convierte en fidelidad *incondicional*".[1] Se insiste reiteradamente en la *fidelidad a los orígenes*,[2] a la "historicidad": para realizar la propia autenticidad, "la única vía posible [...] es la de existir verdaderamente en la propia historicidad", y entonces "en determinadas e insustituibles relaciones de fidelidad".[3] Algunas décadas más tarde será el mismo Jaspers quien comente haber sido educado bajo el lema de la "fidelidad y reverencia por la tradición".[4] Pero volvamos al texto de 1932: "Me traicionaría a mí mismo si traicionara a los otros, si no

estuviera decidido a aceptar *incondicionalmente* a mi pueblo, a mis padres, a mi amor, desde el momento en que a ellos les debo a mí mismo".[5] La "fidelidad" –"incondicional", atiéndase bien– a la propia comunidad, al propio "pueblo", a la propia "historicidad" es al mismo tiempo la aceptación de un "destino" (*Schicksal*) común. "Me sumerjo en la determinación de mi historicidad [...] Al confiarme así a mi historicidad, tomo el destino no sólo exteriormente sino, en el *amor fati*, como mío".[6]

A partir del pathos de la historicidad se comprende también la contraposición entre "comunidad" y "sociedad" que, si bien no formulada en términos explícitos, no obstante se trasluce claramente en el pesar que expresa Jaspers por el hecho de que "el lugar de un destino común del hombre" haya sido ocupado en el mundo contemporáneo por un vínculo determinado exclusivamente por la "máquina sociológica", un vínculo exterior, superficial y lábil: "La situación sociológica común no es, justamente, la decisiva, sino más bien lo que se disuelve en la nada".[7] Se puede remediar este desarraigo de la sociedad contemporánea sólo si el individuo vuelve a sentirse "miembro de una comunidad popular" (*Volksgenosse*), que pertenece a una totalidad histórica", si se vuelve a sumergir "en la sustancia de la propia historicidad", si no pierde y antes bien recupera el vínculo con la "tradición" y el "origen", reafirmando su "voluntad de destino" (*Schicksalwille*),[8] "un destino que no le toca nunca como individuo, sino como miembro de la comunidad (*Gemeinschaft*), en la sucesión de las generaciones".[9] Dadas estas premisas, se comprende bien que la guerra, al menos cuando significa una "decisión histórica" en el sentido de que pone en juego la historicidad y la cultura peculiar de un pueblo, deviene una ocasión privilegiada para redescubrir el "destino" y esa dimensión esencial de la existencia que el desarraigo contemporáneo amenaza anular: "La guerra posee un pathos peculiar, que anima a arriesgar la vida por la fe en el valor

incondicional de la propia esencia y a preferir la muerte al sometimiento".[10]

Esta historicidad que Jaspers nunca se cansa de celebrar no sólo es siempre concreta y relativa a un pueblo determinado, sino que es "absoluta"[11] y absolutamente intrascendible. Excluye la universalidad de los valores: "La verdad, que por su esencia da vida a la comunidad, es siempre una fe histórica que nunca puede ser compartida por todos"; siempre "el espíritu se manifiesta como vida ligada al propio origen".[12] Significaría caer en la vacuidad del formalismo querer contraponer a la "particularidad histórica [...] la universalidad humana como un *ethos* que, libre de toda historicidad, podría presentarse en todas partes como verdad".[13] En realidad, parece querer sugerir Jaspers, no existe el hombre en cuanto tal, sino "como esencia siempre específica e insustituible".[14] No por azar el inicio del ataque a la historicidad se data a partir de la Revolución Francesa,[15] es decir, de la revolución totalmente atravesada por el pathos del hombre en cuanto tal. La pretensión de trascender la historicidad en su concreción en realidad lleva a la ruina de la auténtica comunidad, sustituida por una "ahistórica comunidad del destino (*ungeschichtliche Schicksalverbundenheit*) de las masas" en su exterioridad.[16] En verdad, ante tal historicidad, del todo irreductible en su peculiaridad, se revela ilusoria no sólo la trascendencia de las corrientes filosóficas y políticas que profesan el universalismo, sino también la trascendencia religiosa, dado que la única vía de acceso a lo divino "es la de existir verdaderamente en la propia historicidad".

Se comprenden entonces la crítica que ataca al cristianismo debido a su universalismo considerado disolutivo de las "relaciones humanas más profundas":

Cuando en los tiempos de la conquista franca, a un jefe frisón que antes de recibir el bautismo había preguntado si de ese modo encontraría a su padre y sus antepasados en el paraíso, le respondie-

ron que no, porque como paganos ellos sólo podían estar en el infierno, él replicó retrocediendo: "Yo quiero estar donde estén mis padres". Esta respuesta expresa una elección existencial y una posición filosófica original que se realiza en el mundo en determinadas e insustituibles relaciones de fidelidad que en caso de conflicto no se subordinan a específicas objetividades religiosas establecidas por los hombres.[17]

La última observación, aquella en la que se subraya que en ningún caso la "fidelidad" al propio pueblo y al propio país debe ser mellada por consideraciones religiosas o por la subordinación a la autoridad eclesiástica, sólo se puede comprender adecuadamente si se tienen presentes las acusaciones formuladas a algunos ambientes de la Iglesia católica en el curso del conflicto mundial y en los años inmediatamente posteriores. En 1924, el mismo Husserl lamenta la excesiva condescendencia que, en su opinión, se había manifestado en Alemania durante la guerra respecto de la "Internacional católica".[18] Filosófico, político o religioso, el internacionalismo resultaba sospechoso en todas sus formas para la *Kriegsideologie*.

A esta última se remiten varios otros motivos presentes en Jaspers. Piénsese en la celebración de la "lucha" (una "situación límite" insuperable, susceptible de asumir aun la forma de la guerra) como "factor que crea, produce y forma a los hombres".[19] No sólo es inalcanzable el ideal de la "paz perpetua", sino que su realización "*anularía* el ser mismo *del hombre*".[20] Además, a la lucha y a la guerra se contrapone la banal "tranquilidad" de la "satisfacción filistea" y de la "autosatisfacción burguesa" (*bürgerliche Selbstgerechtigkeit*).[21] Es en el ámbito de esta recurrente polémica antifilistea que podemos colocar la ternura con que Jaspers se expresa sobre el duelo, una institución que se había convertido en el blanco de los ambientes pacifistas, o de alguna manera empeñados en hacer un balance crítico del rol de Alemania en la primera guerra

mundial, pero a la cual seguían y seguirían siendo afectas las corporaciones estudiantiles más chauvinistas o más tradicionalistas, las que luego expresarán su entusiasmo por la plena rehabilitación del duelo por obra del régimen nazi.[22] Pero veamos de qué manera se expresa Jaspers en 1919:

> Para conquistar en general la autoconciencia, el hombre debe atreverse a ponerse en juego a sí mismo. Él existe para sí sólo si asume el riesgo de no ser. Una de las causas del duelo en nuestra época se debe buscar en esta disposición del ánimo que, no obstante todo su primitivismo, es algo que remite siempre a las raíces y sin la cual las formas sublimadas del ser (*Dasein*) espiritualmente autoconsciente quedan suspendidas en el aire. El atreverse a poner en juego la existencia da una nueva conciencia al sí mismo auténtico que es aceptada con entusiasmo por el guerrero enfrentado a la opción entre atreverse y retroceder.[23]

El duelo o la guerra parecen configurarse casi como la vía maestra para la conquista de la autenticidad: "El hecho de que el hombre se atreva a poner en juego la propia vida se convierte para él en la única demostración viviente –si bien en esta generalidad suya, sólo negativa– de que él es y deviene un "sí mismo". En el riesgo de la vida se relativiza la existencia empírica y así se capta un sí mismo absoluto e idealmente intemporal".[24]

Es el mismo Jaspers el que reconoce, aun a notable distancia de tiempo, que *Psicologia delle visioni del mondo* fue escrito "bajo la presión y en la situación crítica (*Not*) de la primera guerra" mundial.[25] En efecto, es innegable la influencia de la *Kriegsideologie*, que sigue haciéndose advertir mucho más allá de esta obra. Aun en 1932 podemos leer, junto a la celebración del "activo heroísmo del riesgo", la tesis según la cual "la vida más auténtica está dirigida a la muerte" mientras "la más pobre está reducida a la angustia frente a la muerte"; "una vida más elevada" no sólo no teme la muerte sino que

hasta puede desearla, se entiende, no "por motivaciones inmediatas y superficiales" sino para efectuar en ella "esa realización que ningún concepto está en condiciones de aferrar".[26] Hemos visto a Weber celebrar el sacrificio en la guerra como un acto capaz de conferirle sentido a la muerte y a la vida misma. Y Jaspers, siempre en 1932, en honor de aquel al que considera su maestro, observa: "Él sentía profunda veneración y respeto por la muerte en batalla porque por su intermedio el hombre puede darle un sentido a lo que de otra manera nos vemos obligados a sufrir pasivamente".[27] Si Simmel celebra la guerra y la proximidad de la muerte como la "situación absoluta", Jaspers habla en cambio de "situación-límite" (*Grenzsituation*): pero queda firme que la extrañeza o la lejanía respecto de la cotidianidad y la conciencia común es la característica también de las situaciones-límite: "no todos, sólo poquísimos" están en condiciones de mirarlas a la cara y experimentarlas.[28]

Terminan por surgir, si bien de manera indirecta, hasta los estereotipos nacionales que ya conocemos: "nuestro filosofar" –observa Jaspers– recoge en sí "la posición del heroico ánimo nórdico";[29] en la vertiente opuesta, la crítica al liberalismo en cuanto "ametafísico", "ciego para las infinidades", dirigido sólo a "lo que es limitado", e inmerso en una visión del mundo que se caracteriza por la concepción mecanicista de la naturaleza así como por el culto supersticioso del progreso y del éxito,[30] esta crítica parece atacar, además del liberalismo, también a los países en los cuales históricamente se había desarrollado, es decir, los países del Acuerdo, enemigos de Alemania. Por otra parte, la denuncia del mundo contemporáneo, devastado por "un proceso de nivelación que inspira horror" y "caracterizado por la superficialidad, por la nulidad y la indiferencia" y sobre todo por el hecho de que "las civilizaciones históricas se separan de sus raíces y se precipitan en el mundo técnico y económico y en vacua intelectualidad", esta denuncia se refiere explícitamente a la influencia

ruinosa del "positivismo anglosajón".[31] Y así, según un estereotipo que ya conocemos, más que "ametafísico", el anglosajón es el mundo de la pérdida de la historicidad y de las raíces, de la masificación técnica y utilitaria.

2. *Jaspers y el advenimiento del nazismo*

Reencontramos así todos los temas centrales de la *Kriegsideologie*, respecto de la cual no sólo los países enemigos de Alemania sino también la misma República de Weimar se presentaban con el rostro signado por una banalidad y una vulgaridad repelentes, que fácilmente impulsaba a gritar a la traición: "El Estado, convertido en mero servidor del ordenamiento de masas, ha perdido todo vínculo con el destino auténtico". Y también: "El hombre de Estado ya no es responsable ante Dios, sino ante la masa voluble".[32] Si a todo le agregamos los tonos apolcalípticos con que se habla de la Revolución de octubre y de la amenaza que ella plantea para Occidente (cf. *infra*, cap. 3, sec. 7) podemos comprender bien la afirmación reciente de un historiador, según el cual *La situación espiritual de la época*, y, se podría agregar, la obra de Jaspers en su totalidad, por cierto no era apta para disuadir a los alemanes de adherir al nazismo.[33]

Pero el filósofo no adherirá nunca al partido o al régimen. Después de la guerra mostrará una tendencia, muy comprensible, a datar el inicio de su oposición al régimen ya en el advenimiento de Hitler al poder. Pero el historiador se ve obligado a proceder con mayor cautela y con cierto margen de escepticismo. Aún en 1932, Jaspers publica un ensayo dedicado a Weber que, por la editorial y la colección en la que aparece, así como por el subtítulo que enfatiza la "esencia alemana", parece compartir a pleno la pasión nacionalista

del autor objeto de investigación, y que de hecho provoca, por el mismo subtítulo, las reservas y las críticas de una discípula si bien afectuosa como Hannah Arendt.[34] Además, los juicios de Weber son retomados en una situación profundamente diversa, sobre la cual ya proyecta sus sombras el ascenso impetuoso del movimiento nazi. De todos modos, para Jaspers no hay duda sobre el hecho de que "la potencia alemana" constituye "una necesidad histórico-universal" y además sobre el hecho de que Alemania no había podido de manera alguna evitar la guerra, a la que se había visto obligada por la necesidad de defender no sólo la independencia sino también la "peculiaridad" de la propia cultura amenazada, por un lado, por las "convenciones anglosajonas" y, por el otro, por la "máquina burocrática rusa". El choque había resultado inevitable y las probables vacilaciones de Alemania no la habrían salvado de la participación en el conflicto sino que sólo la habrían privado –Jaspers cita aquí a Weber explícitamente– de la "consagración de una guerra alemana", realizada para la defensa de los intereses y sobre todo de la auténtica esencia alemana.[35]

Jaspers parece suscribir también el duro juicio de Weber sobre la Revolución de noviembre que había dado vida a la República de Weimar ("él habla de la revolución como de una especie de narcótico") y ni siquiera toma distancia de las declaraciones que tienen la impronta del chauvinismo más ardiente ("el primer polaco que osa poner el pie en Danzig recibe una bala").[36] No es casual que el escrito en cuestión, si bien suscita las críticas de Arendt, provoque el entusiasmo de Heidegger que lo define "grande, bello, simple y claro". El entusiasmo sólo se ve empañado por la preocupación de que Jaspers pueda haber mejorado excesivamente, en el sentido de la "esencia alemana", a un autor al que Heidegger declara conocer poco pero respecto del cual siente más que desconfianza,[37] porque lo considera (cf. *infra*, cap. 2, sec. 7) indisolublemente ligado al mundo decrépito del liberalismo.

Hasta enero de 1933, en la inmediata vigilia de la *Machtergreifung*, es decir, de la conquista del poder por parte de los nazis, siguiendo los pasos de Weber Jaspers desea que Alemania pueda "volver a elevarse al antiguo esplendor", si bien en el ámbito de una "Europa unificada"; pero, objeta Hannah Arendt, la augurada unión de Europa debería realizarse "a cualquier costo gracias a la iniciativa de Alemania". La relación ambigua de Jaspers con el "movimiento" hegemonizado por los nacionalsocialistas halla expresión en este juicio formulado en enero de 1933: "Encuentro en la juventud nacionalista tanta buena voluntad y tanto impulso auténtico, si bien envueltos en chácharas confusas y desorientadoras".[38] La afirmación hecha más tarde por el filósofo, según la cual con el escrito sobre Weber de 1932 se habría propuesto combatir hasta donde podía "el mal de tendencias políticas insinceras y barbáricas",[39] no se debe cargar de significados excesivos. Es verdad, en aquel escrito se subraya que el apasionado defensor de la causa alemana "despreciaba el antisemitismo":[40] se trata de una especie de advertencia amistosa dirigida a un movimiento por otra parte mirado con simpatía y esperanza.

No es entonces convincente la afirmación de Jaspers según la cual ya en marzo de 1933, sintiéndose como "ocupado por un pueblo extranjero", deseaba de corazón la intervención militar liberadora de las potencias occidentales.[41] En realidad, en el texto de 1932 Jaspers cita con entusiasmo a Weber, que agradecía a Dios por haberlo hecho nacer alemán.[42] Y en enero del año siguiente, no sólo desea como sabemos que Alemania pueda "volver a elevarse al antiguo esplendor", sino que se sorprende del hecho de que Hannah Arendt desee "distinguirse como judía de la esencia alemana". Su interlocutora se identifica con Alemania sólo en lo que concierne a la "lengua materna", la "filosofía" y la "poesía"; Y bien, observa en contestación Jaspers, "es suficiente que usted agregue el destino histórico-político, y (entre nosotros dos) no existe más diferencia alguna".[43] Se retoman aquí dos palabras esen-

ciales de la *Kriegsideologie* ("historicidad" y "destino") para recomendarle su identificación con Alemania a Arendt que ya en la vigilia de la *Machtergreifung*, si no más en cuanto judía, tiene todas las razones para sentirse inquieta y evitar la identificación con un país que se aprestaba a ser dominado por antisemitas declarados y furibundos.

¿Se puede pensar que a pocas semanas de distancia Jaspers haya modificado su posición de manera tan radical como para quebrar del todo el vínculo de la "historicidad" y del "destino", que él consideraba no sólo política sino también filosóficamente esencial e irrenunciable? ¿Es posible que en un lapso tan reducido Jaspers haya llegado a desear la derrota de Alemania, cuyo renacimiento como potencia mundial había ambicionado todavía en vísperas de la conquista del poder por parte de Hitler? Para responder estas preguntas puede ser útil examinar la posición adoptada por el filósofo respecto de la *Autoaffermazione dell'università tedesca*. El célebre discurso rectoral de Heidegger, significativamente publicado por una editorial especializada en "literatura militante nacionalsocialista",[44] muy pronto es atacado en el exterior por los ambientes antinazis. Desde París, la "*Zeitschrift für Sozialforschung*" asimila sin más a los ideólogos nazis al filosófico autor del discurso rectoral (cf. *infra*, cap. 2, sec. 6). El mismo Marcuse, también en su época fervoroso admirador del autor de *El ser y el tiempo*, no duda ahora en incorporar a Heidegger (a cuyo "existencialismo filosófico" se lo acusa de politización radical) entre los protagonistas de la reducción en sentido fuertemente naturalista de la realidad histórica y política; para sustentar esta interpretación se cita el pasaje del discurso que celebra las "fuerzas de la tierra y de la sangre".[45] En términos aún más severos se expresa desde Italia Benedetto Croce, que define el texto de Heidegger como "algo estúpido y servil", formulando un juicio que parece compartido en esencia por el interlocutor, el novelista alemán Karl Vossler.[46]

Muy diferente es la posición de Jaspers que, aparte de al-

gunas reservas, renueva su "confianza" en la filosofía de Heidegger y expresa su pleno consenso en cuanto al llamado al "helenismo primitivo". Aún más que de consenso se debe hablar tal vez de entusiasmo: el discurso rectoral es un texto "que perdurará" y su autor es comparado no sólo con Nietzsche, sino con un Nietzsche que ahora logrará traducir su pensamiento en la realidad. Es verdad, junto a estos reconocimientos hay también algunas reservas en cuanto a los aspectos más *zeitgemäss*, más ligados al tiempo, del discurso rectoral; pero sería precipitado leer en ello una real toma de distancia política. Entretanto, ¡el juicio antes citado va más allá del autor aludido y termina por atacar en cierta medida también al nuevo régimen llamado a realizar las grandes ideas de Nietzsche-Heidegger! Luego, Jaspers no deja de expresar su pleno acuerdo con el "principio aristocrático", o sea el *Führerprinzip*, que empezaba a realizarse en las universidades de Baden y de Alemania, transformando el ordenamiento académico según el modelo de la relación ya existente en el Reich entre el pueblo y su Führer.[47] Todo ello es tanto más significativo por el hecho de que Heidegger ya lo había informado de sus relaciones o de sus contactos con Baeumler y Krieck (aún no existe la ruptura que se verificará más tarde) así como con el anticuario Schadewaldt, también él unido al régimen.[48]

Sobre todo, siempre en la misma carta, a aquel que en la nueva situación se apresta, en su opinión, a convertirse en una especie de *Praeceptor Germaniae*, Jaspers parece desear ofrecerle su colaboración, poniéndolo al corriente de un texto propio que también se ocupa de la renovación de la universidad en la nueva situación política y que contiene no pocas concesiones al nuevo régimen, empezando por el apoyo al *Führerprinzip*.[49] Ahí también se saluda positivamente la introducción del Servicio del trabajo y de las armas (*Arbeitsdienst und Wehrsport*) con el argumento de que el estudiante debe estar en contacto "con los fundamentos del ser y de la totalidad del pueblo", aprender a obrar "al servicio del En-

tero", asimilar la "disciplina" y hacer la necesaria experiencia "de lo que va más allá" (*des Übergreifenden*).[50] Más importante aún que la adhesión a las medidas del nuevo régimen es la motivación teórica de tal posición, que Jaspers hace descender de su filosofía. Entonces, en lo que concierne a las relaciones con el poder nazi, aun en el verano de 1933, lejos de estar en posiciones de ruptura, el filósofo se siente fuertemente tentado a colaborar. Por cierto, es bien consciente del obstáculo que representa el antisemitismo, pero eso no lo considera con indignación sino con disgusto y una pizca de tristeza. Desearía enviar sus tesis a los nuevos gobernantes pero se abstiene. "Sin que me lo soliciten, no puedo hacerlo, porque se me ha dicho que yo, en cuanto no inscripto en el partido y marido de una esposa judía, sólo soy tolerado y no puedo gozar de confianza alguna." En ese momento, más que rechazar al régimen, el filósofo se lamenta de que el régimen lo rechace injustamente; y le escribe a Heidegger en la secreta esperanza de que sea él quien promueva o medie para esa convocatoria desde lo alto que le permita intervenir dignamente en el debate político sobre la renovación de la universidad.[51]

Es verdad, a fines de marzo de 1933, al ir a la casa de Jaspers a discutir el libro de este último, *La situazione spirituale del tempo*, Heidegger queda profundamente desilusionado: "He visto que se puede escribir sobre la 'situación espiritual del tiempo' sin ser tocados por los acontecimientos reales, incluso sin saber nada de ellos".[52] Probablemente, el disgusto de uno esté motivado por el rechazo del otro a intervenir directamente en la escena política, y la desilusión debe haber sido más intensa por el hecho de que el libro objeto de la discusión daba pie a alguna esperanza. Pero la mayor separación de Jaspers respecto de Heidegger no significa ni ruptura ni una real toma de distancia respecto del régimen, como lo confirman la carta y el texto ya citados, escritos a algunos meses de distancia de ese encuentro. Es el mismo Jaspers, en otra

ocasión, el que data su toma de conciencia crítica no a partir de marzo de 1933 sino del año siguiente. Pero tampoco esa fecha debe interpretarse como el inicio de una ruptura radical: después de todo, en los mismos recuerdos del filósofo, habría sido el padre de más de ochenta años quien tomó la iniciativa de la declaración.[53]

3. *Jaspers y la comunidad del suelo*

Es un hecho que tampoco los textos posteriores a 1934 carecen por completo de ambigüedad. En todo caso, no se puede rastrear ningún cambio real en *Razón y existencia*, que es del año siguiente. Sigue resonando como en el pasado el pathos de la "historicidad" la "afirmación de una verdad como universalmente válida" es sinónimo de "insinceridad" (*Unwahrhaftigkeit*);[54] también ahora se insiste en que la historicidad no se puede trascender ni mediante el "concepto universal" (que antes bien tiene el grave error de falsificar el pensamiento nunca aislable, en su autenticidad, de la "concreta historicidad") y tampoco, propiamente, de la religión, dado que es posible captar la "atemporalidad" sólo mediante la "temporalidad" de la historicidad.[55] Sobre todo, se sigue insistiendo en el "vínculo incondicional" que envuelve a los hombres vivientes en el terreno de una historicidad determinada.[56]

Y entonces, también en el texto que estamos examinando, está presente con claridad la justificación teórica de la fidelidad o lealtad respecto del propio país, con independencia del régimen en el poder. Quedan así confirmadas las dudas sobre la atendibilidad de la afirmación ya citada, que Jaspers formula después de 1945, según la cual habría empezado a desear la derrota de Alemania ya a partir del adveni-

miento de Hitler al poder o, al menos, desde 1934. En este caso, se habría hecho culpable de violación del "vínculo incondicional" que sigue teorizando todavía el año siguiente; habría olvidado o pisoteado la "verdad del suelo" (*Wahrheit des Bodens*), también él habría caído en una forma de pensamiento sin vínculos con el suelo (*bodenlos*) y por ende "inauténtico" (*unecht*).[57] En realidad, el pathos de la historicidad, que sigue resonando en Jaspers, es al mismo tiempo el pathos de la *Gemeinschaft*, como sabemos un tema grato a la *Kriegsideologie*, que el nazismo había heredado y radicalizado. Naturalmente, la comunidad celebrada por el filósofo no tiene ese componente racista caro al nuevo régimen: se trata, por así decir, de una comunidad del suelo y no de la sangre. Sin embargo, Jaspers condena sin vacilaciones "el vacío juego del intelectualismo disolutorio", que realiza "la separación de la conciencia pensante del ser" y de ese modo también anula u olvida "la responsabilidad respecto del ser" que es luego el "estar viviente" (*lebendiges Dasein*) en una concreta comunidad histórica. De autonomía en un sentido pleno no se puede hablar ni por la actividad espiritual ni por la ciencia: "La voluntad de saber no debe olvidar su realización como ciencia en la comunidad del ser (*Dasein*) humano y el espíritu su dependencia total del ser".[58] Sustraerse a la propia "responsabilidad" respecto del ser y de la comunidad significa mancharse de "culpa respecto del ser" (*Schuld am Dasein*).[59]

Para ese fin, Jaspers retoma la distinción entre ética de la responsabilidad y ética de la convicción. Ya Weber la había utilizado para condenar como "irresponsable" la actitud de los pacifistas que, debilitando a Alemania ante sus enemigos, de hecho habían impedido el logro de una paz sin vencidos ni vencedores, es decir, habían hecho imposible el único resultado capaz de desacreditar la guerra para el futuro. Y en cambio, el largo conflicto se concluía con sólidos resultados y ventajas arrebatadas a los países del Acuerdo. Entonces, "para los vencedores –o al menos para una parte de ellos– la

guerra ha sido políticamente proficua. Y de eso es responsable esa posición que nos ha hecho imposible toda resistencia. Pero entonces, cuando haya pasado la época de la humillación, no la guerra sino la paz será desacreditada: consecuencia, esta, de la ética absoluta", o de la convicción. Esta última había conseguido tal resultado ruinoso, y directamente contrapuesto a sus buenas intenciones, por el hecho de haber deseado ignorar y desatender el precepto fundamental de la ética de la responsabilidad ("Debes resistir el mal con la violencia, de lo contrario serás responsable si el mal prevalece")[60] y por lo tanto por haber saboteado la "justa guerra de defensa" (*gerechte Kriegsnotwehr*)[61] en la que Alemania estuvo empeñada en la última fase del conflicto. Al retomar en 1935 la distinción weberiana, Jaspers observa que seguir en el mundo político la ética de la convicción significaría "constreñir a los míos en la situación de los más débiles en lo que respecta a las relaciones del ser, de los impotentes, de los destinados a la derrota (*Daseinschwächeren, Ohnmächtigen, Untergehenden*)".[62] Como se ve, no sólo no se desea la derrota y la ocupación militar de Alemania sino que hay una precisa crítica filosófica hacia todos los que probablemente debían desearla.

Naturalmente, no tendría sentido querer hacer coincidir la filosofía de Jaspers con la ideología del Tercer Reich. En *Situazione spirituale del tempo* hasta es posible sorprender una crítica al "fascismo" (implicado de alguna manera por la denuncia de la masificación propia del mundo moderno). Por otra parte, según la explícita admisión que el filósofo hace luego en una *Apostilla* de 1946,[63] tal denuncia tiene como objetivo sólo Italia. Resta el hecho de la diferenciación respecto de la ideología oficial del nazismo, pero también en lo que concierne, más en general, al rechazo de la naturalización neta de la "historicidad", que sigue siendo celebrada por Jaspers, no por azar, todavía en los años en que Heidegger se remite a esa categoría para aclarar el vínculo entre su elaboración filosófi-

ca y su empeño al lado del régimen nazi (cf. *infra*, cap. 3, sec. 4). El hecho es que, al continuar profundamente ligado a los motivos de la *Kriegsideologie*, Jaspers no puede proceder a una ruptura o a una toma de distancia neta respecto del Tercer Reich, que había heredado tal ideología.

4. *Heidegger, la camaradería y la* Gemeinschaft

En lo que concierne a Heidegger, se puede notar entretanto que el tema de la "comunidad", central en la *Kriegsideologie*, está repetidamente presente en el período del rectorado. Se reconoce como el problema de la época la construcción de una "auténtica comunidad alemana" (*echte deutsche Gemeinschaft*),[64] de una "comunidad popular",[65] de una "verdadera comunidad popular" (*wahre Volksgemeinschaft*).[66] Es un principio que debe impregnar cada aspecto de la vida social, y también la universidad debe configurarse como una "comunidad de vida educadora" (*erzieherische Lebensgemeinschaft*).[67] Pero también en el curso de lecciones de 1934-1935, el tema de la "comunidad", explícitamente contrapuesta a la "sociedad", no sólo está presente sino que se lo vincula con el tema de la muerte. "La camaradería de los soldados en el frente" halla su fundamento en el hecho de que la "proximidad de la muerte en cuanto sacrificio colocaba a cada uno en la misma nulidad, de modo que esta se convertía en la fuente de la incondicional pertenencia recíproca (*unbedingtes Zueinandergehören*)". Y entonces, "precisamente la muerte y la disponibilidad al sacrificio crean ante todo el espacio de la comunidad del cual surge la camaradería".[68] También es significativo que al celebrar la *Gemeinschaft*, Heidegger se remita "al pensamiento de Fichte [...] según el cual nosotros somos una unidad crecida y entrelazada junta, en cuyo ámbito ningún miembro

considera un destino propio ajeno al destino de cualquier otro miembro".[69] Hasta aquí estamos en el cuadro conceptual y retórico de la *Kriegsideologie*: ello vale también para la remisión a Fichte, al que durante la guerra ya se había remitido Husserl, maestro de Heidegger, como sabemos. Pero este último parece muy sensible al tema caro a la propaganda nazi acerca de la línea de continuidad (bajo el lema de la reencontrada *Gemeinschaft*) entre 1914 y 1933.[70] Se debe agregar que Heidegger asume el tema en cuestión en su forma más radical. Y así la comunidad no sólo se configura como "verdadera camaradería y auténtico socialismo",[71] sino que parecerá hallar su fundamento en las "fuerzas de la tierra y de la sangre" (*erd- und bluthaften Kräfte*),[72] aunque se debe agregar que el biologismo racista propiamente dicho resulta siempre del todo ajeno al filósofo.

Como se infiere del fragmento ya citado que remite a Fichte, la auténtica comunidad está definida por el entrelazamiento indisoluble del "destino" de todos sus miembros. Reiteradamente resuena el pathos del "destino de nuestro pueblo",[73] del "destino alemán".[74] El término no está elegido al azar, porque *Schicksal* es una "palabra alemana esencial". Es cierto que Heidegger comenta a Hölderlin y dice desear remitirse a él, pero es obvio que el término en cuestión se carga de significados políticos aun inmediatos que nada tienen que ver con la época histórica del gran poeta. "Ser Führer es un destino" –subraya siempre en el curso de 1934-1935, dictado al abrigo de la *Machtergreifung*– y "destino es el nombre para el ser de los semidioses".[75] El vínculo aquí instituido entre "destino" por una parte y Führer y "semidiós" por la otra, puede parecer singular. Pero hay una lógica: el término medio, explícito o implícito, está constituido por *Gemeinschaft*. El destino remite a la comunidad histórica del *Volk*, y "los semidioses, los creadores" son aquellos que fundan o salvan esta *Gemeinschaft*.[76] El destino comporta hacerse cargo de los problemas y de los sufrimientos de un "ser junto histórico"

(*geschichliches Miteinandersein*),[77] de un "ser junto" que, bien lejos de tener un significado universalista, remite a una comunidad determinada e intrascendible, con su historicidad peculiar y su "terreno" (*Boden*) concreto. El destino implica entonces un *Miteinandersein* que es "en sí *histórico* y con ello está ligado a las potencias de la historia y por ellas dispuesto (*gefügt*).[78] En tal sentido, destino es sinónimo de singularidad y unicidad, y "este destino único no es pensado como un caso individual de una esencia general llamada destino, sino que esta unicidad tiene su propia esencialidad *histórica*". Sí, el destino remite de alguna manera a la esencia o esencialidad, pero "es sólo un prejuicio del intelecto y de su lógica considerar que la esencia siempre deba ser universal y genérica (*gattungsmässig*)".[79] El destino es la esencia, en cuanto representa el elemento estable en las vicisitudes alternas de una comunidad histórica, es decir, determinada, pero precisamente por eso, destino es sinónimo no de universalidad sino de irreductible peculiaridad. La "verdadera comunidad popular" –aclara un texto más inmediatamente político– se mantiene a debida distancia de una "inconsistente y no comprometida fraternización universal".[80]

5. *El filósofo, los "abismos del ser" y el "coraje original"*

También otro motivo central de la *Kriegsideologie*, la denuncia del ideal de la seguridad, está bien presente en Heidegger. El curso de lecciones de 1929-1930 procede a una áspera polémica contra la "general y ahíta comodidad de una ausencia de peligros (*sattes Behagen in einer Gefahrlosigkeit*)", contra "el actual hombre mediocre y filisteo" que pretende evadirse de la "zona peligrosa de la existencia". A todo eso se contrapone la necesidad de algo "capaz de insinuar un terror

(*Schrecken*) en nuestro ser (*Dasein*)".[81] Es un motivo que ya conocemos bien. En el Spengler de 1933 retornan hasta los mismos términos de Heidegger: "La ambicionada vida en la felicidad y en la paz, sin peligro (*ohne Gefahr*), en grata comodidad (*breites Behagen*) es aburrida, senil y, además, es concebible pero no posible".[82]

La crítica a la seguridad es en Heidegger al mismo tiempo la crítica al ideal de felicidad caro al "último hombre" vulgar y mediocre, denunciado por Nietzsche,[83] la crítica al ideal de la "felicidad de los más", típico de la banalidad masificada del mundo moderno.[84] También este es un tema de la *Kriegsideologie*. Lo encontramos en el Thomas Mann de 1918, empeñado en denunciar como parte integrante de la despreciada *Zivilisation* "el iluminismo utilitarista y la filantropía de la felicidad", la promesa de la "más grande felicidad posible para el mayor número posible". En realidad, tal felicidad no sólo no es realizable, sino que tiene en sí algo profundamente repugnante, contraria como es a la auténtica *Kultur*, e inspirada en la pretensión de elevar a modelo ideal la actitud de tranquila y satisfecha rumiación propia de las vacas.[85] La crítica a la "más grande felicidad del número más grande" está presente también en Sombart,[86] y Böhm a su vez no sólo critica el ideal de la felicidad sino que con tal fin se remite también él a la denuncia del "último hombre" hecha por Nietzsche.[87]

Según Heidegger, ya en el ejercicio de su actividad teórica, el filósofo debe saber despreciar el ideal de la seguridad para colocarse en cambio "en el lugar extremo del peligro de la constante incertidumbre del mundo",[88] y compenetrarse de la "dureza del peligro de ser (*Dasein*) humano".[89] Como el tema de la comunidad se hace valer también para la universidad, del mismo modo el tema del peligro y del rechazo de la tranquila banalidad de la vida del filisteo se aplica a la interpretación de la figura del auténtico filósofo, al que le resulta decididamente ajena la "confortable búsqueda (*behäbige Sucht*)

de cómodas respuestas"[90] y la "tranquila comodidad de una ocupación carente de peligros (*das beruhigte Behagen einer gefahrlosen Beschäftigung*) dedicada a promover un mero progreso de conocimientos".[91] Como se ve, están en práctica las mismas palabras de las que se sirve el curso de lecciones de 1929-1930 para denunciar al "actual hombre mediocre y filisteo". Y, una vez más, a la "comodidad" se contrapone la necesidad de la experiencia del "terror". El auténtico filósofo no debe "cerrarse ante el terror de lo impetuoso (*Schrecken des Ungebändingten*) y al caos de la oscuridad"; "al afrontar al ente" (*in der Auseinandersetzung mit dem Seienden*) se trata de "estar a su altura o de quebrarse contra él".[92] Por esto el coraje, antes bien "el coraje original", es elemento esencial de la vida del auténtico filósofo que debe saber interrogar, experimentar y superar la prueba de los "abismos del ser (*Dasein*)". Al afrontar el peligro, el filósofo o el intelectual debe dar prueba de "clara dureza" (*klare Härte*)[93] o de la "más dura claridad" (*härteste Klarheit*).[94] Son en parte los términos de los que Heidegger se sirve reiteradamente para celebrar al "joven héroe alemán" Schlageter: "dureza de la voluntad" (*Härte des Willens*) y "claridad del corazón" (*Klarheit des Herzens*).[95]

Estamos ante una temática, y una terminología, que van mucho más allá del período rectoral. También luego se insiste en que el ejercicio auténtico de la filosofía y la poesía comporta "dureza" (*Härte*) además de "determinación".[96] Vale de todos modos el principio general por el cual sólo "el peligro puede imponer el logro de lo más alto que existe".[97] En realidad, el motivo de la denuncia de la "seguridad" está tan profundamente arraigado en Heidegger que se convierte en el hilo conductor de la lectura de la parábola ruinosa de Occidente que comienza –aquí sólo podemos mencionar el tema– con la reducción de la "verdad" a simple *Sicherheit*, a "voluntad de asegurar la seguridad".[98]

6. *El intelectual* freischwebend*: Heidegger crítico de Mannheim*

La celebración del "coraje" del intelectual al afrontar los "abismos del ser" va a la par con la contraposición de la ciencia radicada en la comunidad del pueblo, de la *völkische Wissenschaft*, con "pensamiento carente de suelo y potencia (*boden- und machtlos*)", y a la par también con la condena de esos intelectuales que, dedicados a "sistemas conceptuales construidos artificiosamente"[99] pretenden esquivar la "dureza del peligro del ser humano" y muestran indiferencia respecto de la "situación crítica (*Not*) del ser histórico de un pueblo".[100] Surgen con claridad de estas páginas la teorización y la celebración de la figura del intelectual patrióticamente empeñado en el seno de su "pueblo" y de su comunidad. No es casual que ya en 1930 Heidegger proceda a una dura polémica contra la "especulación *freischwebend* que se agota en sí misma".[101] Objeto de condena es claramente el intelectual *freischwebend*, teorizado por Mannheim –hacía poco que se había publicado *Ideologia e utopia*[102]– y acusado sobre todo después de 1933 por la publicidad ligada al régimen, comprendido Hans Freyer que, en 1936, con Heidegger, Hans Heyse y otros es enviado a Roma para presentar la cultura de la Alemania del Tercer Reich.[103] Es una publicidad que al intelectual desarraigado contrapone el dirigente político nazi y en primer lugar el Führer, que precisamente tiene el mérito de no ser "*freischwebend* por encima del pueblo".[104]

Es en este cuadro que se debe colocar la teorización, en el Heidegger de 1933, de la obligación del "servicio del trabajo" (*Arbeitsdienst*) y del "servicio de las armas" (*Wehrdienst*) también para los estudiantes y los intelectuales. Son obligaciones que descienden del ser "miembros" de la "comunidad popular" y del ser responsables del "honor y destino (*Geschick*) de la nación".[105] Han desaparecido las diferencias de clase y de rango: cada alemán es miembro de un único *Arbei-*

terstand "arraigado en el fundamento portante del pueblo" o del "ser alemán" (*deutsches Dasein*) y hasta del "Ser alemán" (*deutsches Sein*).[106] La actividad intelectual propiamente dicha no tiene autonomía alguna: se la define como "servicio del saber" (*Wissendienst*) que responde al "mandato (*Auftrag*) espiritual del pueblo alemán" empeñado en la afirmación y configuración espiritual de su "destino" (*Schicksal*).[107]

A veces se ha intentado separar los textos del período del rectorado de su contexto político para sumergirlos en una inmóvil aura filosófica;[108] es el propio Heidegger de después de la guerra el que declara, en su justificación, que el "servicio del trabajo" había "surgido mucho antes de 1933 de la situación crítica (*Not*) de la época y del deseo de la juventud".[109] En efecto, remite a la general comunidad patriótica y "popular" y a la movilización total que se desarrolló a partir de la primera guerra mundial y de la *Kriegsideologie*. Pero, para integrar la semiverdad pronunciada por el Heidegger de después de la guerra, se debe agregar que se trata de motivos y temas heredados del nazismo y que, en 1933, encontramos en una amplia publicidad, comprendido el Ernst Krieck que luego se convertirá en enemigo acérrimo del filósofo de *El ser y el tiempo*. Es una publicidad reseñada conjuntamente en la "Zeitschrift für Sozialforschung" (ya emigrada a París) que pone en evidencia la común ambición de Krieck y Heidegger de "sustituir a la universidad humanística por la política en el sentido *völkish*", impregnada de una "ciencia soldadesca y militante". El mismo crítico observa luego la influencia ejercida por Heidegger sobre otros autores menores, todos acordes en rechazar la separación del saber de la "conciencia *völkisch*". De manera significativa, uno de los escritos ahí reseñados pone en relación la nueva universidad surgida de la conquista nazi del poder con la "victoria de los ideales del frente".[110]

7. *Invalorabilidad y liberalismo: Heidegger crítico de Weber*

Destacar la amplísima influencia ejercida por la *Kriegsideologie* aun mucho después del primer conflicto mundial no significa subestimar sus contradicciones internas. Con ese fin, conviene partir del curso de 1919, en el que Heidegger, casi en el inicio, observa: "Se ha hablado de antítesis entre la visión del mundo angloamericana y la alemana".[111] En efecto, este era un motivo recurrente de la *Kriegsideologie*, pero susceptible de formulaciones aun sensiblemente diferentes. Sombart había interpretado el conflicto, según se ha visto, como guerra de fes contrapuestas respecto de las cuales no era posible acto alguno de mediación o superación. También Weber asimila a veces el choque entre cultura y sistemas de valores a choque entre divinidades: "Cómo se puede hacer para decidir 'científicamente' entre el *valor* de la cultura alemana y el de la francesa, lo ignoro. También aquí hay un antagonismo entre divinidades diversas, en toda época".[112] Pero en este último caso el antagonismo entre las diversas opciones políticas y axiológicas, o entre las diversas visiones del mundo, no perjudica la autonomía y la objetividad del saber científico. El conflicto entre las *Weltanschauungen*, si bien racionalmente indecidible, siempre es científicamente trascendible.

La solución de la "invalorabilidad" no parece satisfacer a Heidegger, como surge ya en la reseña fuertemente crítica de la *Psicologia delle visioni del mondo* de Jaspers, trabajo a propósito del cual se pone en evidencia la influencia ejercida por Weber y por su teorización de la "separación entre observación científica y valoración basada en la visión del mundo". Es una separación tal vez fructífera cuando el objeto de investigación son "los procesos económicos objetivos y el obrar", pero por cierto no puede pretender validez en el campo de la psicología o directamente en el de la filosofía. De todos modos, "Jas-

pers se engaña cuando piensa que en una pura observación se logra el grado máximo de no intervención en la decisión personal".[113] Como surge de la reseña de la *Psicologia delle visioni del mondo*, si bien rara vez lo cita explícitamente[114] y además afirma en la carta a Jaspers de 1932 ya vista (cf. *supra*, cap. 2, sec. 2) no conocerlo lo bastante, Heidegger parece medirse constantemente con la tesis de Weber de la invalorabilidad de la ciencia. En 1937, Heidegger juzga en último análisis ridículos a aquellos "intelectuales (*Gelehrte*) que se ocupan de filosofía y consideran que el punto de vista de la ausencia de punto de vista (*den Standpunkt der Standpunktfreiheit*) no es a su vez un punto de vista". En realidad, estamos en la tentativa grotesca de "huir de la propia sombra".[115] Es sobre todo importante la valencia política de esta crítica: "La idea de *Weltanschauung* surge por primera vez en los decenios del 'liberalismo'. Cada *Weltanschauung* es en sí, en cuanto tal, liberal".[116] Es decir, una filosofía tal es liberal tanto por el pluralismo que implica como por el hecho de remitir a una esfera de trascendencia científica, en cuyo ámbito pretende dictar ley la "denominada objetividad liberal".[117] No se remite aquí de manera explícita a un autor determinado. Sin embargo, es reveladora la reiterada polémica antiliberal: en diciembre de 1933, Heidegger advierte que no se le debe dar una cátedra a cierto E. Baumgarten, cuya "posición espiritual" remite al "círculo de intelectuales liberal-democráticos de Heidelberg que rodean a Max Weber",[118] ya que este último parece ser considerado la fuente de la persistente presencia de motivos objetivamente liberales aun en la cultura del Tercer Reich.

En este cuadro se comprende bien la polémica contra la filosofía de los valores,[119] puesta en conexión con la filosofía de las visiones del mundo. Sea que las diversas *Weltanschauungen* y los diversos valores se consideran expresiones de un "alma del pueblo" (*Volksseele*) o de un "alma de la raza" (*Rassenseele*), de todos modos estamos siempre en presencia de "un modo de pensar" típicamente "liberal" (*liberalistisch*) y

"tal modo de pensar es la realización del modo de ser, del todo determinado, del hombre 'liberal'".[120] En este sentido hasta Rosenberg (teórico de la *Rassenseele*) puede ser considerado aún prisionero, de alguna manera, del liberalismo, o incapaz de superarlo cabalmente. El liberalismo es un modo de pensar –observa Heidegger en 1934-1935– que, "en innumerables transformaciones y figuras, ha mantenido su predominio hasta el día de hoy".[121] Al menos a nivel ideológico, entonces, la *Machtergreifung* había tenido escasa eficacia, ya que no faltaban ideólogos del nazismo que, ignorantes de su "interior verdad y grandeza", seguían pescando "en las aguas turbias de los 'valores' y de la 'totalidad'".[122]

De ese modo, Heidegger viene a hallarse en contradicción con una corriente cultural importante del nazismo que, asumiendo a pleno la herencia de la *Kriegsideologie*, había visto y celebrado en la conquista del poder de 1933 el triunfo de la "visión alemana del mundo". Se procede así a una sustancial asimilación de filosofía y *Weltanschauung*,[123] inaceptable a los ojos de Heidegger, cuya ambición es mucho más elevada: la de releer la historia de Occidente en su totalidad a partir del helenismo original y de su posterior falsificación, además de renovar un pensamiento "original" capaz de poner en discusión siglos y milenios de historia (no sólo la de los países enemigos de Alemania) para asegurar la salvación y la regeneración de Occidente cuyo centro y "sagrado corazón" está constituido por Alemania.

Respecto de la *Kriegsideologie*, Heidegger procede así: por un lado, a una problematización, por el otro, a una radicalización. El filósofo se cuida bien de poner en discusión los esterotipos nacionales que, a partir de 1914, se habían difundido enormemente y habían además adquirido una apariencia de dignidad cultural. Para Heidegger, americanismo seguía siendo sinónimo de superficialidad y masificación[124] así como de "falta de historicidad" (cf. *infra*, cap. 6, sec. 5). En realidad, Heidegger seguía tan ligado a los esterotipos de la

Kriegsideologie que en 1942 interpreta la guerra en curso como la lucha decisiva entre "historicidad" (alemana) y "carencia de historicidad" (de los enemigos de Alemania).[125] Sólo que ahora la crítica al americanismo, al "hombre americano" y a la "seudofilosofía americana"[126] es el punto de partida para una despiadada lectura de la historia de Occidente y de la modernidad que acusa al "hombre actual" en cuanto tal.[127] En el ámbito de esta relectura, la visión al estilo de Sombart, que interpreta el choque entre las potencias mundiales como la lucha entre la heroica *Weltanschauung* alemana y la mercantil *Weltanschauung* anglosajona, se revela superficial porque no tiene en cuenta la penetración de la modernidad y por ende del americanismo en la misma Alemania,[128] en el corazón mismo de ese país que sin embargo está llamado, y es el único que puede ser llamado, a la regeneración de Occidente. Sobre todo, el discurso de las diferentes *Weltanschauungen* se revela en sí mismo prisionero de la modernidad aun cuando entre ellas instituye una lucha mortal. Y con mayor razón se revela prisionero de la modernidad el discurso al estilo de Weber o de Mannheim de que tal lucha pretende trascender en la objetividad de la ciencia "no evaluativa" o gracias a la mediación de intelectuales "independientes".

En lo que concierne a Weber en particular, se debe notar que su posición expresa de manera destacada la esencia de la modernidad, caracterizada según Heidegger por la polaridad metafísica de tema y objetividad de la ciencia. "Se explica así que 'el mundo' nunca haya sido experimentado y configurado tan objetivamente como en la época de la subjetividad"; el "liberalismo" de fines del siglo XIX es el ulterior desarrollo y la "degeneración" (*Abartung*) de esta *libertas* entendida como "absoluta autolegislación del hombre" en la que se reconoce la "modernidad".[129] El discurso de las *Weltanschauungen* tiene como fundamento la metafísica de la subjetividad y precisamente por eso produce, como su polo complementario, la *Wertfreiheit* o, para usar el lenguaje ya visto de Heideg-

ger, la *Standpunktsfreiheit*. La radical puesta en discusión de la modernidad exige la crítica radical de tal discurso. En realidad, "el punto de vista de la ausencia de punto de vista", termina por reducir la filosofía a "tales puntos de vista, considerados como algo último", es decir, termina por reconducir la filosofía a *Weltanschauung*. En cambio, el

> carácter de concreta posición (*Standortcharakter*) –como se ve, es el lenguaje de Mannheim,[130] asimilado a Weber–, dote esencial e ineliminable de todo auténtico filosofar, no es privado de su presunta y temida peligrosidad por el hecho de que con desenvoltura se lo niega y reniega, sino sólo en cuanto se piensa bien a fondo y se comprende el carácter de concreta posición reconduciéndolo a su esencia original y a su necesidad, es decir, en cuanto se da una formulación y una respuesta del todo nueva, a partir de los fundamentos, a la esencia de la verdad y al ser (*Dasein*) del hombre, y se educa así a una posición de fondo más original que el filosofar.[131]

La verdad y objetividad científica, en general presentadas como superación de las diversas *Weltanschauungen* y opciones filosóficas, son en cambio ellas mismas expresión de la metafísica de la subjetividad y de la modernidad. Se trata entonces de liquidar de una vez para siempre la concepción "romana" y moderna de las verdades como rectitud (pensamiento calculador y organización del dominio del hombre sobre la naturaleza) para reconstruir la *aletheia* del helenismo original (la verdad como revelación del ser).[132]

En este punto es evidente el elemento de crítica respecto de la *Kriegsideologie*. No basta apelar a la *Gemeinschaft* para liberarse de la herencia de lo moderno: "Subrayar la comunidad en contraposición al egoísmo particular del individuo es, pensado metafísicamente, no la superación del subjetivismo, sino su realización".[133] La liquidación del subjetivismo y el individualismo, en este sentido la recuperación de la auténtica "comunidad", resulta mucho más problemática y más

compleja y significa revisiones y decisiones mucho más dramáticas que lo que les parecía a los exponentes de la *Kriegsideologie*. Esta última sigue haciendo sentir su presencia, si bien a través de múltiples mediaciones y sucesivas transformaciones y, en ciertos sentidos, hasta es radicalizada. No se debe perder de vista la comparación, difundida a partir de la primera guerra mundial, de Alemania con Grecia y de los enemigos occidentales de Alemania (comprendida América) con el mundo latino y romano (cf. *infra*, cap. 6, sec. 3). Para Heidegger, la romanidad expresa la crisis profunda de Occidente y, en último análisis, el punto de partida de la parábola ruinosa de la modernidad; respecto de ello, la única posibilidad y esperanza de salvación la constituye la Alemania que sepa hacerse heredera del helenismo original, sin detenerse a mitad de camino y por lo tanto sin dudar en liquidar las diversas y variadas configuraciones de la modernidad, comprendida la filosofía "liberal" de las visiones del mundo que, para tantos ideólogos de la *Kriegsideologie*, parecía constituir la plataforma teórica apta para expresar la esencia y la misión de Alemania.

8. El ser y el tiempo *y la* Kriegsideologie

Recientemente, Habermas ha formulado la tesis según la cual sólo "a partir de 1929 comienza [en Heidegger] una *transformación de la teoría en ideología*. De ese momento en adelante, en el corazón mismo de la filosofía se insinúan motivos de un confuso diagnóstico de la época de matriz neoconservadora". 1929 es, entre otras cosas, el año de la "crisis económica mundial".[134] Este tipo de lectura, que permite a Habermas colocar *El ser y el tiempo* en el terreno de la pura "teoría", no resulta persuasiva. Entre tanto, hay un riesgo de

reduccionismo economicista al instituir una relación demasiado estrecha entre crisis económica y cambio neoconservador o reaccionario. En apoyo de su tesis, Habermas cita el fragmento que ya conocemos, tomado del curso de 1929-1930, de violenta crítica al ideal filisteo de vida bajo el lema del confort y al resguardo del peligro. Pero es el mismo Heidegger el que remite a la *Kriegsideologie* cuando lamenta el hecho de que tal ideal siga resistiendo no obstante la lección contenida en "un suceso de tal magnitud como la guerra mundial".[135] También los siguientes cursos acusan a la época presente precisamente por su irremediable sordidez ante la "voz terrible de la guerra mundial" que sin embargo ha revelado la "muerte del Dios moral", del Dios cristiano al que apelaban las dos formaciones en lucha.[136] Pero la muerte del cristianismo anuncia también la muerte de sus subrogados que son la democracia,[137] el "pacifismo", el socialismo y la "felicidad universal", o "la felicidad de los más".[138] Se trata de ideales inspirados todos en la pretensión de remover de la existencia el peligro, el riesgo y la incertidumbre, es decir, todos caracterizados por el mito de la "seguridad" y por una visión filistea de la vida. También las Iglesias cristianas, empeñadas en dispensar la "seguridad de la salvación" (*Heilsicherheit*),[139] son parte integrante de este mundo de la seguridad, cuya inconsistencia y vacuidad han sido puestas definitivamente al desnudo por el primer conflicto mundial. Una vez más resulta evidente la continuidad con la *Kriegsideologie* y sería sorprendente que esta hubiera aguardado a 1929 para hacer sentir su influencia sobre Heidegger.

Por otra parte, es el mismo Habermas el que señala las "connotaciones singulares" que en *El ser y el tiempo* tienen categorías como Schicksal y Geschick.[140] En realidad, en la práctica nos encontramos con todas las palabras clave de la *Kriegsideologie*: "comunidad", "fidelidad", "destino". Para destacar el carácter común del destino, *El ser y el tiempo* recurre a un término específico, *Geschick*, en cuyo ámbito –préstese aten-

ción– "los destinos individuales están signados anticipadamente".[141] En este cuadro se comprende bien el pathos de la "fidelidad a lo que se debe repetir",[142] fidelidad que caracteriza a la existencia auténtica (la inauténtica, en cambio, "sólo va en busca de lo moderno").[143] El análisis de la existencia inauténtica termina por configurarse como crítica a la modernidad, a pesar del deseo expresado en *El ser y el tiempo* de mantenerse alejado de la actitud "moralizante" de la "filosofía de la cultura".[144]

Como en la *Kriegsideologie*, el tema del destino remite inmediatamente al tema de la comunidad:

> Pero como el Ser, cargado de destino por el hecho de estar en el mundo, existe siempre y por esencia como con-ser con los otros, su historicismo es un con-historicismo que se constituye como *destino común*. Con este término entendemos el convertirse en histórica de la comunidad, del pueblo (*Volk*).

La *Gemeinschaft* de la que se habla está claramente pensada en contraposición a la *Gesellschaft*. En efecto, se precisa que "el destino común (*Geschick*) no es la suma de los destinos individuales (*Schicksal*), del mismo modo que el ser juntos no puede entenderse como una simple suma de los sujetos individuales".[145]

Es verdad, la comunidad teorizada por *El ser y el tiempo* no quiere tener nada que ver con la masificación sofocante de la singularidad individual, propia del mundo moderno. Pero también este es un tema clásico de la *Kriegsideologie* que pone masificación, socialismo nivelador y Estado-colmena en la cuenta de la tradición política francesa y occidental, mientras que para sí misma tiene la ambición de construir la auténtica *Gemeinschaft* precisamente a partir del respeto y la valorización plena del individuo en su singularidad.[146] Es en este sentido que Marianne Weber habla, como se ha visto, del "personal que se eleva a superpersonal". Y Spengler habla del

socialismo prusiano como síntesis de "independencia personal y comunidad (*Gemeinschaft*) superpersonal".[147] La guerra y la camaradería del frente parecen proporcionar la solución del problema de la creación de una comunidad orgánica a partir de aquello más irreductiblemente individual, es decir, la muerte y el coraje ante la muerte. Y ahora leemos *El ser y el tiempo*: "Del ser sí-mismo auténtico en la decisión surge el ser juntos auténtico: no entonces del equívoco y celoso acuerdo y de la fraternización charlatana en el Sí y en sus empresas".[148] Sabemos por otra parte que "el Sí no tiene el coraje de la angustia ante la muerte".[149] Saber mirar a la muerte a la cara es el presupuesto de la constitución de la existencia, de la individualidad en su *Eigentlichkeit*, y precisamente por ello es también el presupuesto de la constitución del "ser juntos auténtico", del *eigentliches Miteinander*.

En este punto se impone una confrontación con el curso de 1934-1935. "Precisamente la muerte que cada individuo debe morir por sí mismo y que singulariza al extremo a cada individuo por sí mismo, precisamente la muerte y la disponibilidad al sacrificio crean ante todo el espacio de la comunidad del que surge la camaradería".[150] Y también: "Si no constreñimos en nuestro ser (*Dasein*) potencias que al par que la muerte en cuanto sacrificio libre sean capaces de unir y singularizar (*binden und vereinzeln*) incondicionalmente, es decir, de aferrar al individuo en las raíces del ser (*Dasein*) [...] entonces no surge 'camaradería' alguna; a lo sumo se llega a una forma modificada de sociedad (*Gesellschaft*)", la cual resulta del simple "establecimiento de relaciones recíprocas" bajo el lema de la superficialidad.[151] Saber afrontar la muerte puede producir la auténtica comunidad por cuanto es elemento constitutivo de la auténtica individualidad. Pero este es un tema ampliamente presente en *El ser y el tiempo*, que insiste en el hecho de que "la angustia singularizada" (*vereinzelt*) y por eso justamente "incluye la posibilidad de una apertura privilegiada"; la existencia "singularizada", lejos de reducirse a

presencia "aislada" (*isoliert*), es ella sola capaz de realizarse como auténtico "estar en el mundo"[152] y por lo tanto en una historicidad y comunidad determinadas. La existencia auténtica que resulta de la anticipación de la muerte es el presupuesto del *eigentliches Miteinander*. O "sólo en la comunicación y en la lucha se hace libre la fuerza del destino común".[153]

Se diría que, en el curso de los años, la "esfera pública" (*Öffentlichkeit*) del "Sí"[154] termina por configurarse como aquella (*Gesellschaft*) que, a partir de la *Kriegsideologie* se había convertido en el blanco privilegiado de una amplísima parte de la cultura alemana. El "Sí" de 1927 se convierte dos años después, como sabemos, en el "hombre mediocre y filisteo"[155] y luego en el "último hombre", denunciado siguiendo los pasos de Nietzsche. Es dable preguntarse si precisamente este autor puede ser una de las fuentes de las páginas que *El ser y el tiempo* dedica al Sí. Estos son los términos en que *Así habló Zarathustra* denuncia al último hombre:

> Sí (*Man*) ama también al vecino, y contra él se refriega, ya que sí (*man*) tiene necesidad de calor [...] Sí (*man*) trabaja todavía porque el trabajo es un pasatiempo. Pero sí (*man*) hace de tal modo que el pasatiempo no deteriore [...] Sí (*man*) es inteligente y sabe todo lo que ha sucedido, y así el escarnio no tiene fin. Sí (*man*) litiga todavía, pero sí (*man*) se reconcilia pronto, para no estropearse el estómago. Sí (*man*) tiene el propio pequeño placer para el día y el propio pequeño placer para la noche: pero "Sí" (*man*) aprecia la salud.[156]

Sobre las huellas de Nietzsche, la crítica al "sí" termina por configurarse cada vez más explícitamente como la crítica a la modernidad, al "*actual* hombre mediocre y filisteo" (1929-1930),[157] de los "hombres de hoy" (1936-1938),[158] del "hombre actual" (1941).[159] No tiene sentido, entonces, hablar de cambio ideológico en clave "neoconservadora" de 1929, tanto más que el propio Habermas reconoce las implicaciones políticas profundas, y siempre en clave "neoconservadora" o

reaccionaria, del análisis de la vida inautética del Sí en *El ser y el tiempo*.[160] A propósito del "sí" había observado Heidegger en 1927: "La fuerza y lo explícito de su dominio cambian con el cambio de la situación".[161] Se comprenden bien entonces las esperanzas de los años sucesivos. El *eigentliches Miteinander* de *El ser y el tiempo* trae a la memoria el *unbedingtes Zueinandergehören* del curso de 1934-1935; el *Geshick*, el destino común de *El ser y el tiempo* se convierte luego en el *deutsches Schicksal*, sobre todo del período del rectorado, mientras permanece invariado el pathos de la *Gemeinschaft*. La camaradería y la comunidad presuponen –observa en el curso de 1934-1935– la "proximidad de la muerte" y la angustia, a condición, claro, de que esta última no se confunda con el "temblor inconcluyente de una vileza que ha perdido la cabeza" (*hilfloses Behen einer kopflosen Feigheit*).[162] Pero también *El ser y el tiempo* se preocupa por distinguir del "temor cobarde" (*feige Furcht*) esa angustia que es el ser para la muerte y sólo propia de un *Dasein* "decidido", que "no conoce el miedo".[163] Se debe agregar que también en el curso de la segunda guerra mundial Heidegger sigue dando una interpretación militante y marcial de la angustia. Esta no se debe entender como el "estado psíquico de aquellos que están llenos de 'ansia' y de los viles" (*Feigen*), de aquellos que son incapaces de la "actitud serena del coraje". Por el contrario, "¿qué sería cada coraje si no hallara en la experiencia de la angustia esencial su constante equivalente?".[164] El curso de 1934-1935 había observado que la "camaradería surge de la angustia"[165] en el sentido fuerte del término.

En este punto conviene preguntarse si la misma categoría de "ser para la muerte" no se debe relacionar con aquella singular *meditatio mortis* que se desarrolla a partir de la *Kriegsideologie*. En 1929 –aún no se había apagado el eco de la Gran Guerra– Marianne Weber refiere así las impresiones que le causó escuchar una conferencia de Heidegger (*Che cos'è metafisica?*): "Su filosofía de la muerte (de esto se trata) procedía mediante una exposición tranquila y penetrante, en realidad

retóricamente bien construida. También su seriedad hacía que uno participara".[166] Puede tratarse de un testimonio externo, aunque proveniente de una personalidad que había vivido intensamente, describiéndolo incluso con eficacia, el clima espiritual y emotivo de los años del conflicto con su celebración de la proximidad de la muerte como momento de recuperación de la autenticidad individual de la dispersión en la banalidad de lo cotidiano. Es un tema bien presente, como sabemos, también en autores muy cercanos a Heidegger, como Husserl y Scheler. En particular, hemos visto la insistencia de este último en la "inconsciencia y el oscurecimiento" que realiza de la muerte "el velo engañador de una praxis vital convertida en obtuso hábito". Hace pensar de inmediato en el motivo, continuamente recurrente en *El ser y el tiempo*, del ocultamiento que el Sí y la cotidianidad realizan de la muerte. La cotidianidad –subraya Heidegger– le atribuye a la muerte a lo sumo "una certeza *empírica*. Una certeza, entonces, necesariamente imperfecta respecto de la certeza suprema, la apodíctica".[167] Pero ya Scheler había escrito que la certeza de la muerte, ocultada por la banalidad cotidiana y recuperada en cambio por medio de la guerra, va mucho más allá de la "experiencia inductiva".[168]

Contra la tesis formulada por Habermas del cambio "ideológico" y "neoconservador" de Heidegger a partir de 1929, se puede observar que de la polémica contra la visión filistea y utilitaria de la existencia, que de esta desearía proscribir el "peligro" y el "terror", se pueden hallar rastros, incluso en un curso de 1921-1922. Hay todo un capítulo dedicado, ya en el título, a la polémica contra *Das "Leichte"*, es decir, una vez más contra la "comodidad" (*Bequemlichkeit*), la "seguridad" (*Sicherheit*), la *Sorglosigkeit* (*securitas*).[169] Pero la "seguridad", de la cual la *Sorge* es la antítesis, como ya hemos visto constituye uno de los blancos privilegiados de la *Kriegsideologie*, a la que entonces parece remitir la génesis de otra categoría fundamental de *El ser y el tiempo*, precisamente la de *Sorge*.

También para Spengler abandonarse a la "seguridad" quiere decir ser *sorglos* "carentes de cuidado".[170] Se debe observar que en *Tramonto dell'Occidente*, *Sorge* tiene un significado fuerte, que indica un "sentimiento original", constitutivo del "alma occidental", que implica custodia de la tradición y "voluntad de futuro" y por lo tanto se contrapone al *carpe diem*, al "abandono absolutamente carente de cuidado (*sorgloseste Hingegebenheit*) al instante y a sus accidentes". Spengler subraya la relación entre historicidad y cuidado, definido como "el sentimiento original del futuro" y como un "sentimiento histórico", en antítesis al adecuarse "carente de voluntad y de cuidado al devenir por obra de un tipo de hombre que se siente a sí mismo sólo como 'naturaleza'".[171] Aquí no se trata de proceder a apresuradas asimilaciones y anular la diferencia profunda entre los dos autores (en particular, si en Spengler la antítesis entre cuidado y ausencia de cuidado remite a culturas y *Weltanschauungen* diversas, en Heidegger remite a la existencia auténtica o inauténtica) y sin embargo es innegable que en Spengler no faltan temas y formulaciones que hacen pensar en Heidegger. En lo que respecta a este último, es posible constatar una notable continuidad. 1921-1922: para buscar la "comodidad" o "la ausencia del cuidado" (entendido en sentido fuerte) está "la vida en su facticidad" (*das faktische Leben*).[172] *El ser y el tiempo* no sólo subraya la relación entre cuidado y "decisión" y "ser para la muerte", sino que define la vida del "sí" y de la cotidianidad como una *besorgte Sorglosigkeit*, es decir, como un ataraearse vulgar carente del cuidado en el sentido fuerte y auténtico de la palabra.[173] 1934-1935: "La cotidianidad es propiamente ausencia del cuidado (*Sorg-losigkeit*)".[174] No se debe olvidar que se trata del curso en el que tiene una fuerte presencia, como sabemos, el tema de la "camaradería de los soldados en el frente". Si el curso de 1921-1922 ve la esencia de la *Sorglosigkeit* en la fuga de la "decisión original" (*Urentscheidung*)".[175] *Contributi alla filosofia* define la *Sorge* como la "decisión anticipadora (*vorgreifende Entschiedenheit*)

para la verdad del ser",[176] esa verdad del ser que por sí sola puede justificar el "sacrificio".[177] Es cierto que Heidegger subraya que el cuidado nada tiene que ver con la "'fuerza' de los heroicos filisteos"[178] y también es verdad que declara no desear construir "una 'filosofía heroica'".[179] Pero se debe reflexionar sobre el hecho de que esta última declaración está en un texto atravesado en profundidad por el llamado al "sacrificio" en nombre y en defensa de la "verdad del ser". Resultará claro entonces que aquí se discute precisamente la fundación del coraje o de la camaradería de los soldados en el frente que, según Heidegger, nace no del "entusiasmo común" sino de la angustia,[180] de esa angustia –aclara el texto de 1943– en la que de alguna manera se hace advertir el "ser" y su referencia al hombre.[181]

Es en este sentido que Heidegger celebra a Schlageter, el héroe caracterizado, como sabemos, no por fáciles transportes sentimentales, sobre la ola de un movimiento o de una emoción de masa, sino por la capacidad para morir en soledad.[182] El *Dasein* elige a "sus héroes" –había notado el filósofo en *El ser y el tiempo*;[183] y el héroe indicado luego como ejemplo es Schlageter.

Notas

[1] K. Jaspers, *Philosophie* (1932), Berlín-Heidelberg, 1948, pág. 222; trad. it. *Filosofia*, a cargo de U. Galimberti, Turín, 1978, pág. 382.

[2] Ibíd., pág. 433; trad. it., cit., pág. 609.

[3] Ibíd., pág. 272; trad. it., cit., pág. 442.

[4] K. Jaspers, *Lebensbeschreibung* (es un esbozo autobiográfico preparado en 1946 para las autoridades militares de ocupación), en K. Jaspers y K. H. Bauer, *Briefwechsel 1945-1968*, comp. por R. De Rosa, Berlín-Heidelberg-Nueva York, 1983, pág. 1.

[5] Jaspers, *Philosophie*, cit., pág. 210; trad. it. cit., pág. 366.

[6] Ibíd., pág. 482, trad. it. cit., pág. 694.

[7] K. Jaspers, *Die Situation der Zeit* (1931), Berlín, 1947, pág. 22; trad. it. (levemente modificada) a cargo de N. De Domenico, Roma, 1982, pág. 51.

[8] Ibíd., págs. 34 y sigs.; trad. it. cit., págs. 67 y sigs.

[9] Ibíd., pág. 73; trad. it. cit., pág. 112.

[10] Ibíd., págs. 81 y sigs.; trad. it. cit., págs. 121 y sigs.

[11] Ibíd., pág. 22; trad. it. cit., pág. 110.

[12] Ibíd., págs. 70 sig.; trad. it. cit., pág. 110.

[13] Jaspers, *Philosophie* cit., pág. 632; trad. it. cit. (levemente modificada), pág. 880.

[14] Jaspers, *Die Situation der Zeit* cit., pág. 71.; trad. it. cit., pág. 110.

[15] Ibíd., pág. 96; trad. it. cit., pág. 138.

[16] Ibíd., pág. 96; trad. it. cit., págs. 137 y sigs.

[17] Jaspers, *Philosophie*, cit., págs. 271-272; trad. it. cit., pág. 442.

[18] Informado en H. Ott, *Martin Heidegger Unterwegs zu seiner Biographie*, Francfort-Nueva York, 1988, pág. 113.

[19] K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen* (1919), Munich-Zurich, 1985, pág. 257; Íd. *Philosophie*, cit., pág. 615; trad. it. cit., pág. 858.

[20] Jaspers, *Philosophie*, cit., pág. 614; trad. it. cit., pág. 859.

[21] Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, cit., págs. 257 y sigs.

[22] Cf. el artículo que publica el periódico nazi *Der Alemanne* del 7 de mayo de 1933 para celebrar como "un *acontecimiento histórico* de gran magnitud" la supresión de la prohibición de los duelos en Friburgo, y para saludar el discurso con el que Heidegger, en su calidad de rector de la universidad, habría destacado los "valores morales" propios de la institución, precisamente del duelo: cf. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, cit., págs. 28 y sigs.

[23] Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, cit., pág. 120.

[24] Ibíd., pág. 414. En apoyo de su tesis, Jaspers remite incluso al capítulo de la *Fenomenología del espíritu* sobre la dialéctica del amo y el esclavo (el amo es aquel que ha logrado dominar el temor a la muerte). En efecto, en los tiempos de Hegel, los estudiantes teutómanos se habían remitido a este pasaje para justificar y celebrar el duelo; pero se trata de una interpretación rechazada

con fuerza por la *Enciclopedia*, y contra la plaga de los duelos, y en la ideología que la acompañaba se habían empeñado mucho no sólo el maestro sino también la escuela hegeliana en su conjunto: cf. D. Losurdo, *Hegel und das deutsche Erbe. Philosophie und nationale Frage zwischen Revolution und Reaktion*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Colonia, 1989, cap. 7, sec. 2.

25 Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, cit., pág. XII, (prefacio a la 4a. ed., Basilea, 1954).

26 Jaspers, *Philosophie*, cit., pág. 491; trad. it. cit., págs. 705 y sigs.

27 K. Jaspers, "Max Weber. Politik-Forscher-Philosoph" (1932), en Íd., *Aneignung und Polemik. Gesammelte Reden und Aufsätzezur Geschichte der Philosophie*, a cargo de H. Saner, Munich, 1968, pág. 478; pero se debe tener presente que el título original del ensayo sonaba de otra manera (cf. *infra* la nota 34).

28 Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, cit., pág. 229.

29 Jaspers, *Philosophie*, cit., pág. VI; trad. it. cit., pág. 62.

30 Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, cit., pág. 322.

31 Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, cit., pág. 68; trad. it. cit., (levemente modificada), pág. 107).

32 Ibíd., págs. 100 y 88; trad. it. cit., (modificada), págs. 142 y 129.

33 Cf. E. Nolte, *Der europäische Bürgerkrieg 1917-1945. Nationalsozialismus und Bolschewismus*, Francfort, 1987, pág. 416.

34 K. Jaspers, *Max Weber. Deutsches Wesen im politischen Denken, im Forschen und Philosophieren*, Oldenburg, 1932, Verlag Gerhard Stalling, "Schriften an die Nation". Para las críticas de H. Arendt, cf. la carta del 1° de enero de 1933, en H. Arendt y K. Jaspers, *Briefwechsel 1926-1969*, Munich-Zurich, 1985, pág. 52. Es verdad que Jaspers declara que el subtítulo es un "compromiso" con la editorial, pero sólo en el sentido de que hubiese deseado prescindir de él, no de que tuviera dudas sobre el significado (cf. la carta del 3 de enero de 1933, ibíd., págs. 53 y sigs.); por otra parte, el pathos de la "esencia alemana" recorre de manera explícita todo el texto: cf. Jaspers, "Max Weber. Politik-Forscher-Philosoph" (obsérvese el cambio que se produjo en el título), cit., en particular pág. 478.

35 Jaspers, "Max Weber. Politik-Forscher-Philosoph", cit., págs. 437 y sigs.

36 Ibíd., págs. 435 y 444; para las declaraciones de Weber relativas a la *Novemberrevolution* y a Danzig, cf. Marianne Weber, *Max Weber*, cit., págs. 645 y 643.

37 Cf. la carta del 8 de diciembre de 1932, en M. Heidegger y K. Jaspers, *Briefwechsel 1920-1963*, a cargo de W. Biemel y H. Saner, Francfort y Munich-Zurich, 1990, pág. 148.

38 Arendt y Jaspers, *Briefwechsel*, cit., págs. 52-54. Sobre el auspicio en Weber del retorno de Alemania al "antiguo esplendor", cf. Marianne Weber, *Max Weber*, cit., pág. 685.

39 Jaspers, *Lebensbeschreibung*, cit., pág. 4.

40 Jaspers, "Max Weber. Politik-Forscher-Philosoph", cit., pág. 475.

41 Jaspers, *Lebensbeschreibung*, cit., pág. 5 e Íd., *Philosophische Autobiographie* (nueva ed., ampliada), Munich-Zurich, 1984, pág. 76.

42 Jaspers, "Max Weber. Politik-Forscher-Philosoph", cit., pág. 479.

43 Arendt y Jaspers, *Briefwechsel*, cit., págs. 52 y 54.

44 Ott, *Martin Heidegger*, cit., págs. 52 y 54.

45 H. Marcuse, "Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung", en *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1934, n° 3, págs. 188 y 191, nota 4; trad. it., "La lotta contro il liberalismo nella concezione totalitaria dello Stato", en Íd., *Cultura e società. Saggi di teoria critica 1933-1965*, Turín, 1969, págs. 34 y 38, nota 2. En lo que respecta al pasaje del discurso rectoral citado por Marcuse, cf. M. Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* (1933), Francfort, 1983, pág. 14.

46 Cf. la correspondencia citada en Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, cit., págs. 110-112.

47 Cf. la carta de Jaspers del 23 de agosto de 1933, en Heidegger y Jaspers, *Briefwechsel*, cit. págs. 155-157.

48 Cf. la carta del 3 de abril de 1933, en Heidegger y Jaspers, *Briefwechsel*, cit., págs. 151 y sigs. (en ese momento, aun en disenso con su programa de política cultural, Heidegger le reconoce a Krieck "algún impulso auténtico" al menos en el plano de las intenciones y de la disposición de ánimo: cf. la carta del 30 de marzo de 1933 a E. Blochmann, en M. Heidegger y E. Blochmann, *Briefwechsel 1918-1969*, a cargo de J. W. Storck, Marbach, 1990, págs. 60 y sigs.). Sobre las relaciones de Schadewaldt con el régimen nazi, cf. L. Canfora, *Ideologie del classicismo*, Turín, 1980, págs. 135 y sigs.

49 K. Jaspers, *Thesen zur Frage der Hochschulerneurung*, ahora en "Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers Gesellschaft", II (1989), págs. 5-27.

50 Ibíd., pág. 22.

51 Cf. la nota 4 del comp. H. Saner a la carta de Jaspers ya citada, en Heidegger y Jaspers, *Briefwechsel*, cit., págs. 259 y sigs.

52 Cf. la carta del 30 de marzo de 1933, en Heidegger y Jaspers, *Briefwechsel*, cit., pág. 61.

53 El padre habría exclamado: "Hijo mío, hemos perdido la patria": cf. la carta a Heidegger del 10 de julio de 1949 en Heidegger y Jaspers, *Briefwechsel*, cit., pág. 176.

54 K. Jaspers, *Vernunft und Existenz* (1935), Bremen, 1947, pág. 79.

55 Ibíd., pág. 44.

56 Ibíd., pág. 70.

57 Ibíd., págs. 56 y 45.

58 Ibíd., págs. 66 y sigs.

59 Ibíd., pág. 67; la bastardilla es de Jaspers.

60 M. Weber, *Politik als Beruf* (1919) en Íd., *Gesammelte politische Schriften*, a cargo de J. Winckelmann, Tubinga, 1971, págs. 550 y sigs.; trad. it. en Weber, *Il lavoro intelettuale come professione*, cit., pág. 108.

61 Cf. la carta del 13 de noviembre de 1918 citada en Marianne Weber, *Max Weber*, cit., pág. 615.

62 Jaspers, *Vernunft und Existenz*, cit., págs. 67 y sigs.

63 En lo que respecta a la denuncia del fascismo, cf. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, cit., págs. 79 y 94; trad. it. cit., págs. 119 y 135 (para la Apostilla, ibíd, cf. pág. 242.

64 Citado en Ott, *Martin Heidegger*, cit., pág. 218.

65 Heidegger, *Die Selbstbehauptung*, cit., 15.

66 Informado en Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, cit., pág. 149.

67 Citado en Ott, *Martin Heidegger*, cit., pág. 245.

[68] M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"* (1934-1935), en Íd., *Gesamtausgabe* (en adelante citado como *GA* y la indicación del volumen), Francfort, en curso de publicación, vol. 39, 1980, págs. 72 y sigs.

[69] Citado en Ott, *Martin Heidegger*, cit., pp, 151 y sigs.

[70] Cf. el testimonio de Jaspers, en *Philosophische Autobiographie*, cit., pág. 101.

[71] Citado en Ott, *Martin Heidegger*, cit., pág. 151.

[72] Heidegger, *Die Selbstbehauptung*, cit., pág. 14.

[73] Citado en Ott, *Martin Heidegger*, cit., pág. 229.

[74] Heidegger, *Die Selbstbehauptung*, cit., pág. 15.

[75] Heidegger, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, cit., págs. 173-174 y 210.

[76] Ibíd., págs. 283 y sigs.

[77] Ibíd., págs. 174 y sigs.

[78] Ibíd., pág. 143.

[79] Ibíd., págs. 185 y sigs.

[80] Informado en Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, cit., pág. 149.

[81] M. Heidegger, *Die grundbegriffe der Metaphysik* (1929-1930), en *GA*, vol. 29-30. págs. 245, 247 y 255.

[82] Spengler, *Jahre der Entscheidung*, cit., pág. 10.

[83] M. Heidegger, *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken* (1937), en *GA*, vol. 44, págs. 33 y sigs. y Nietzsche: *Der Wille zur Macht als Kunst* (1936-1937), en *GA*, vol. 43, pág. 259; en lo que concierne a Nietzsche, cf. *Also sprach Zarathustra*. Zarathustras Vorrede, 5.

[84] M. Heidegger, *Nietzsche: Der europäische Nihilismus* (1940), en *GA*, vol. 48, págs. 13 y 15.

[85] Mann, *Betrachdtungen eines Unpolitischen*, cit., pág. 248.

[86] Sombart, *Deutscher Sozialismus*, cit., págs. 76 y sigs. y 83; trad. it., págs. 103 sigs. y 114.

[87] Böhm, *Anti-Cartesianismus*, cit. pág. 108.

[88] Heidegger, *Die Selbstbehauptung*, cit., pág. 14.

[89] Citado en Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, cit., pág. 181.

[90] Ibíd., pág. 150.

[91] Heidegger, *Die Selbstbehauptung*, cit., pág. 13.

[92] Citado en Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, cit., págs. 149 y sigs.

[93] Ibíd.

[94] Heidegger, *Die Selbstbehauptung*, cit., pág. 16.

[95] Citado en Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, cit., pág. 48.

[96] Heidegger, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, cit., pág. 221.

[97] M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-38), en *GA*, vol. 54, págs. 76 y sigs.

[98] M. Heidegger, *Parmenides* (1942-1943), en *GA*, vol. 54, págs. 76 y sigs.

[99] Citado en Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, cit., págs. 149 y sigs.

[100] Ibíd. pág. 181.

[101] Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, cit., págs. 258 y 261.

[102] La categoría de "inteligencia socialmente independiente" (*sozialfreischwebende Intelligenz*) debe su celebridad sobre todo a Mannheim, aun-

que este último declara haberla derivado de Alfred Weber: cf. K. Mannheim, *Ideologie und Utopia* (1929), Francfort, 1952 (3a. ed.), pág. 135 (se trata de una traducción del inglés, ampliada, de 1937, pero que en su parte central es más conspicua; la que aquí se toma en consideración reproduce la edición original de 1929; cf. la trad. it., realizada según la edición inglesa de 1953, *Ideologia e Utopia*, Bolonia, 1965, pág. 155). Hasta ahora no parece haber suscitado la debida atención la relación Heidegger-Mannheim. Sin embargo, el sociólogo a menudo hace referencia a la obra del filósofo, del que destaca la importancia (como exponente de primer plano, junto a Scheler, de la "escuela fenomenológica" y de aquella "oposición al intelectualismo moderno" que está detrás de la sociología del conocimiento: cf. *Ideologie und Utopie*, cit., pág. 155, nota; trad. it. cit., pág. 178, nota) y que cita incluso en referencia a los cursos de lecciones (cf. K. Mannheim, *Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Wer*, a cargo de K. H. Wolff, Berlín-Neuwied, 1964, págs. 623, 388, nota y *passim*). La influencia de Heidegger sobre la obra principal de Mannheim se puede deducir también de cierta terminología como el uso del adjetivo "óntico" (*ontisch*) (cf. *Ideologie und Utopia*, cit., pág. 80) que luego se abandona, en todo caso en la edición inglesa de 1953 sobre la cual se realizó la traducción italiana citada. Aun más interesante es el hecho de que, en el ámbito del debate que se abre sobre la sociología del saber, la visión heideggeriana del hombre "como ser en el mundo" se cita a menudo como prueba del inevitable condicionamiento ontológico del saber y por ende, al menos objetivamente, próxima a la tesis central de *Ideologie und Utopie* (cf. K. Mannheim, *Der Streit um die Wissenssoziologie*, a cargo de V. Meja y N. Stehr, Francfort, 1982, *passim*). Pero en realidad, como surgirá con mayor claridad de nuestro parágrafo siguiente, los dos autores en cuestión están separados por un abismo, no sólo en lo que concierne al rol atribuido a los intelectuales, sino en lo que respecta a la relación ciencia-visión del mundo.

103 Cf. Löwith, *Mein Leben*, cit., pág. 87.

104 Así Wilhelm Stapel, citado en *Poliakov y Wulf, Das Dritte Reich*, cit., pág. 66; no obstante su hitlerismo, Stapel no era considerado suficientemente ortodoxo por Rosenberg: cf. *ibid.*, pág. 64.

105 Heidegger, *Die Selbstbehauptung*, cit., pág. 15.

106 Citado en Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, cit., págs. 180 y sigs.

107 Heidegger, *Die Selbstbehauptung*, cit., págs. 15 y sigs.

108 Por último A. Dal Lago ("La politica del filosofo. Heidegger e noi", en A. Dal Lago y P. A. Rovatti, *Elogio del pudore. Per un pensiero debole*, Milán, 1989, págs. 62-103; cf. en particular págs. 84 y 99) que, a propósito del discurso sobre *Autoaffermazione dell'università tedesca* afirma reiteradamente que Platón es "la sombra filosófica que pesa sobre el texto de Heidegger", antes bien es el "autor que probablemente Heidegger ha tenido frente a sí en la redacción del entero texto".

109 M. Heidegger, "Das Rektorat 1933-1934. Tatsachen und Gedanken" (1945), publicado en el apéndice de Íd., *Die Selbstbehauptung*, cit., pág. 27.

110 El autor de la reseña es Hugo Marx (Zurich): cf. "Zeitschrift für Sozialforschung", 1934, n. 3, págs. 137-142; el texto de Ernst Kriek se intitula *Die Erneuerung der deutschen Universität*.

[111] M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie* (1919), en *GA*, vol. 56-57, pág. 7.

[112] Weber, *Die Wissenschaft als Beruf.*, cit., pág. 604; trad. it. cit., págs. 31 y sigs.

[113] M. Heidegger, *Anmerkungen zu Karl Jaspers "Psychologie der Weltanschauungen"* (1919-1921) en *GA*, vol. 9, págs. 42 y sigs.; trad. it., en Segnavia, a cargo de F. Volpi, Milán, 1987, págs. 468 y sigs.

[114] Además de la reseña a Jaspers, se cita específicamente a Weber en M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* (1928), en *GA*, vol. 26, pág. 64 y Nietzsche: *Der europäische Nihilismus*, cit., pág. 18. Además de aquella relativa a la "invalorabilidad", Heidegger rechaza también la tesis weberiana de la "des-hechicería" (*Entzauberung*) como presupuesto del desarrollo técnico-industrial de Occidente (cf. *supra*, cap. 5, sec. 3).

[115] Heidegger, *Nietzsches metaphysische Grundstellung*, cit., pág. 127.

[116] Ibíd., pág. 213

[117] Heidegger, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, cit., pág. 195.

[118] Citado en V. Farias, *Heidegger und der Nationalsozialismus*, Francfort, 1989, pág. 283.

[119] M. Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (1930), en *GA*. vol. 31, pág. 273. Cf. también Íd., *Beiträge zur Philosophie*, cit., págs. 26-28.

[120] Heidegger, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, cit., págs. 26-28.

[121] Ibíd., pág. 28.

[122] M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (1935), en *GA*, vol. 40, pág. 208.

[123] Así, por ejemplo, Hermann Glockner y Karl Larenz que, inmediatamente después de la *Machtergreifung*, deciden rebautizar la revista *Logos*, que dirigían, como "Zeitschrfit für deutsche Kulturphilosophie", precisamente para destacar el vínculo con la "visión del mundo alemana": cf. la introducción de los dos directores y el artículo *Deutsche Philosophie* de H. Glockner en la revista citada, I (1935), págs. 2 y 4.

[124] Heidegger, *Einfürung in die Metaphysik*, cit., págs. 40 y sigs.; América es asimilada a la URSS que, desde el punto de vista "metafísico", no representa nada diferente (ibíd). Antes bien, "el bolcheviquismo es sólo una variedad del americanismo": *Hölderlins Hymne "Der Ister"* (1942), en *GA*, vol. 53, pág. 86. Se trata de estereotipos culturales y políticos ampliamente presentes también en la Italia fascista: cf. M. Nacci, *L'antimericanismo in Italia negli anni trenta*, Turín, 1989.

[125] Heidegger, *Hölderlins Hymne "Der Ister"*, cit., pág. 86.

[126] Heidegger, *Grundbegriffe* (1941), en *GA*, vol. 51, págs. 14 y 84.

[127] Ibíd., pág. 14.

[128] Ibíd., págs. 84 y 92.

[129] Heidegger, *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*, cit., págs. 212 y sigs.

[130] Cf. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, cit., pág. 71; trad. it. cit., pág. 79.

[131] Heidegger, *Nietzsches metaphysiche Grundstellung*, cit., pág. 27.

[132] Cf. en particular Heidegger, *Parmenides*, cit., págs. 72 y sigs.

133 Heidegger, *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*, cit., pág. 212.

134 J. Habermas, *Heidegger - Werk und Weltanschauung, Vorwort a Farias, Heidegger und der Nationalsozialismus*, cit., págs. 17 y sigs.; trad. it., "Il filosofo e il nazista", en *Micromega*, 1988, n° 3, págs. 102 y sigs.

135 Heidegger, *Die Grundbegriffe der Mataphysik*, cit., págs. 155 y sigs.

136 Heidegger, *Nietzsches metaphysische Grundstellung*, cit., págs. 188 y sigs.; cf. también Íd., *Nietzsche. Der Wille zur Macht als Kunst*, cit., pág. 191.

137 Heidegger, *Nietzsches metaphysische Grundstellung*, cit., pág. 200.

138 Heidegger, *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*, cit., págs. 56, 168, 13 y 15.

139 M. Heidegger, *Heraklit* (1943 y 1944), en *GA*, vol. 55, pág. 209; cf. también Íd., *Parmenides*, cit., págs. 76 y sigs.

140 Habermas, *Heidegger*, cit., pág. 17; trad. it. cit., pág. 102.

141 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, sec. 74 en *GA*, vol. 2, pág. 508; trad. it. *Essere e tempo*, a cargo de P. Chiodi, Milán, 1976, pág. 461. (La traducción ha sido levemente modificada.)

142 Ibíd., sec. 74, pág. 509; trad. it. cit., pág. 462.

143 Ibíd., sec. 75, pág. 517; trad. it. cit., pág. 468.

144 Ibíd., sec. 34, pág. 222; trad. it. cit., pág. 211.

145 Ibíd., sec. 74, pág. 508; trad. it. cit., págs. 460 y sigs. Sobre este tema, cf. también D. Thomä, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910-1976*, Francfort, 1990, págs. 542-554.

146 Cf. Losurdo, *La catastrofe della Germania e l'immagine di Hegel*, cit., págs. 65-82.

147 O. Spengler, *Preussentum und Sozialismus*, Munich, 1921, pág. 31. Hasta en un conocido jerarca nazi como Robert Ley podemos leer: "El Nacionalsocialismo puede reclamar para sí el mérito de haber desarrollado la individualidad al máximo grado, pero *en favor y no en contra* de la comunidad". El que informa favorablemente sobre esta declaración es Sombart, que a su vez nota que se trata de una toma de posición en el Tercer Reich de ningún modo aislada. Cf. Sombart, *Deutscher Sozialismus*, cit., págs. 49 y sigs.; trad. it. cit., págs. 70 y sigs.

148 Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., sec. 60, pág. 395; trad. it. cit., pág. 361.

149 Ibíd., sec. 51, pág. 338; trad. it. cit., pág. 310.

150 M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, cit., pág. 73.

151 Ibíd., págs. 72 y sigs.

152 Heidegger, *Sein und Zeit*, sec. 40, págs. 250 y 253; trad. it. (modificada), págs. 236 y 238.

153 Ibíd., sec. 74, pág. 508; trad. it. cit., pág. 461.

154 Ibíd., sec. 27, pág. 170; trad. it. cit. (modificada), págs. 164 y sigs.

155 Sobre tal línea de continuidad llamó la atención O. Pöggeler, "Heideggers politisches Selbstverständnis", en Gethmann-Siefert y Pöggeler (comps.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, cit., pág. 42.

156 F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Zarathustras Vorrede*, 5 (utilizamos aquí, con algunas modificaciones, la trad. it. de A. M. Carpi, *Così parlò Zarathustra*, Roma, 1980).

157 Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, cit., pág. 255 (bastardillas nuestras).

158 Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, cit. pág. 12 (bastardillas nuestras).

159 Heidegger, *Grundbegriffe*, cit., pág. 14 (bastardillas nuestras).

160 Habermas, *Heidegger*, cit., pág. 16; trad. it. cit., pág. 101.

161 Heidegger, *Sein und Zeit*, sec. 27, pág. 172; trad. it. cit., pág. 166.

162 Heidegger, *Hölderlins Hymnen "Germanien" un "Der Rhein"*, cit., pág. 73.

163 Heidegger, *Sein und Zeit*, secs. 53 y 68, págs. 353 y 456; trad. it. cit., (levemente modificada), págs. 323 y 413.

164 M. Heidegger, *Nachwort zu "Was ist Metaphysik"* (1943) en *GA*, vol. 9, págs. 305 y 307; trad. it., "Proscritto a 'Che cos'è la metafisica?'", en *Segnavia*, cit., págs. 259 y 262.

165 Heidegger, *Hölderlins Hymnen "Germanien" un "Der Rhein"*, cit., pág. 73.

166 Carta del 21 de diciembre de 1929, en *Wege einer Freundschaft. Briefwechsel Peter Wust-Marianne Weber*, comp. por W. T. Cleve, Heidelberg, 1951, pág. 199.

167 Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., sec. 52, pág. 342; trad. it. cit., pág. 313.

168 Scheler, *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg*, cit., pág. 83. Es interesante notar que, fuera de Alemania, el tema de la muerte, en la que sólo "se cumple nuestra vida", está presente también en la "filosofía de la guerra" cara a Gentile y en su celebración de la guerra como "acto absoluto": cf. Gentile, *La filosofia della guerra*, cit., pág. 14.

169 M. Heidegger, *Phenomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (1921-1922), en *GA*, vol. 61, págs. 108 y sigs.; sobre este curso, y en relación con el tema aquí examinado, ha llamado la atención W. Franzen, *Die Sehnsucht nach Härte und Schwere*, en Gethmann-Siefert y Pöggeler (comps.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, cit., pág. 91, nota 15.

170 Spengler, *Jahre der Entscheidung*, cit., pág. 10.

171 Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, cit., págs. 177-179 y 341.

172 Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, cit., págs. 108 y sigs.

173 Heidegger, *Sein und Zeit*, secs. 51, 60 y 50, págs. 337, 398 y 335; trad. it. cit., págs. 309, 364 y 307.

174 Heidegger, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, cit. pág. 281.

175 Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, cit., pág. 109.

176 Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, cit., pág. 35.

177 Heidegger, *Nachwort zu: "Was ist Metaphysik?"*, cit., págs. 309-311; trad. it. cit., págs. 263-265.

178 Heidegger, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, cit. pág. 281.

179 Heidegger, *Nachwort zu: "Was ist Metaphysik?"*, cit., pág. 308; trad. it. cit., pág. 262.

180 Heidegger, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, cit. pág. 73.

181 Heidegger, *Nachwort zu: "Was ist Metaphysik?"*, cit., pág. 308; trad. it. cit., pág. 262.

182 Citado en Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, cit. págs. 47-49.

183 Heidegger, *Sein und Zeit*, sec. 74, pág. 509; trad. it. cit., pág. 462.

CAPÍTULO 3

Alemanes, europeos, gitanos y papúes

1. *"Historicidad" y negación del concepto universal de hombre*

Se puede decir que a partir de la guerra se difunde, en la cultura alemana, una especie de nominalismo antropológico tendiente a confutar el concepto universal de hombre. No por azar, el que goza de notable popularidad en esos años es un autor como Edmund Burke que, en su época, en polémica contra la Revolución Francesa había contrapuesto a la proclamación de los derechos del hombre en su universalidad los derechos transmitidos hereditariamente del inglés; los derechos que en lugar de remitir a la humanidad en cuanto tal, hacían referencia a una comunidad histórica y concretamente determinada. El conflicto mundial está en pleno desarrollo, pero Sombart no tiene el menor embarazo en remitirse a Burke: es verdad, en cuanto inglés formaba parte de un pueblo de "mercaderes", y entonces el chauvinista alemán le confiere una especie de ciudadanía honoraria, declarando que en realidad se trata de un "antiinglés".[1] Con respeto y estima hablan de él, aun durante la guerra, Troeltsch[2] y, luego, Schmitt,[3] ex-

ponentes de la "revolución conservadora" como Moeller van den Bruck y Quabbe.[4] Incluso en textos de rigurosa reconstrucción historiográfica surge la viva simpatía que, aun en el plano político, despierta Burke, al que según Meinecke le corresponde el mérito no sólo de haber llamado la atención, en polémica contra el "pensamiento propio del derecho natural", sobre los vínculos históricos y comunitarios del hombre, sino también de haber puesto bien en evidencia algunos valores importantes que son el fundamento del "Estado occidental". No por azar se trata de un autor que ha "actuado profundamente sobre la Alemania romántica".[5] Cuando Mannheim, en 1927, con la mirada dirigida al presente y al pulular de corrientes conservadoras y antirrevolucionarias en la República de Weimar, publica su ensayo sobre el pensamiento conservador, destaca la fuerte presencia en él de Burke, que "ha influido hasta cierto punto en todas las posiciones antirrevolucionarias", de modo que "todo conservadorismo moderno" se coloca de alguna manera tras las huellas del autor del primer gran informe contra el pensamiento revolucionario.[6]

Es sobre todo Spengler el que explica las razones políticas de la popularidad de Edmund Burke en la Alemania de la época, por él celebrado precisamente por haber deconstruido la figura del hombre en cuanto tal,[7] esa figura que al autorizado exponente de la *Kriegsideologie* y de la "revolución conservadora" le parece afectada de vacuidad y no desprovista de aspectos repugnantes: "'La humanidad' es un concepto zoológico o es una palabra vacía";[8] al concepto "abstracto" de hombre se lo debe reemplazar por "el hombre concreto [...] agrupado en cuanto pueblo (*völkerhaft gruppiert*)", entonces no "carente de historia" (*geschichtslos*) e indiferente a los "destinos del pueblo al que pertenece".[9] Pero esta es también la opinión de Sombart: "Debemos borrar de nuestra alma también los últimos restos del viejo ideal de una progresiva evolución de la 'humanidad'".[10] En realidad, el presunto "amor universal de la humanidad" sirve simplemente para "disminuir el valor de las comunidades más

restringidas como familia, pueblo, patria".[11] A su vez, Jünger considera fundamentalmente ajenos al alma alemana los "derechos universales del hombre" e ironiza sobre el mundo del "burgués" (*Bürger*), aferrado a la idea de una "moralidad universalmente vinculante" y al sueño de una "humanidad [...], cuya división en Estados, naciones o razas en el fondo no se basa más que en un error conceptual" susceptible de ser corregido y superado "mediante contratos, mediante las luces, mediante la buena crianza o simplemente mediante el progreso de los medios de transporte".[12]

Al leer las confutaciones de esos años del concepto universal de hombre, por cierto se recuerda a Burke, citado explícitamente, pero también a Joseph de Maistre, que será más tarde celebrado por Schmitt como "un grande y valiente pensador" (cf. *infra*, cap. 6, sec. 7) y que de esta manera había sintetizado en su tiempo su crítica a las constituciones derivadas de la Revolución Francesa y fundadas todas en el concepto universal de hombre: "Ahora no existe el *hombre* en el mundo. En mi vida he visto franceses, italianos, rusos, etcétera; sé también, gracias a Montesquieu, *que es posible ser persa*; pero en cuanto al hombre, declaro no haberlo encontrado en mi vida; si existe, yo no lo sé".[13] Primero la guerra mundial, librada por las potencias del Acuerdo sobre la base de una ideología que representa el conflicto como una especie de cruzada para la difusión de la democracia a nivel mundial contra la reacción autoritaria y militarista representada por los Imperios centrales (esta es la "ideología de la guerra" elaborada sobre todo por Francia e Inglaterra); luego el estallido de la Revolución de octubre, con su programa de unificación del mundo sobre la base del comunismo y de la colectivización de los medios de producción, el derrumbe de las dinastías de los *Hohenzollern* y de los Habsburgo con el advenimiento al poder de partidos socialdemócratas, ellos mismos adheridos a una Internacional; por último la creación en Occidente de la Sociedad de las Naciones, fundada a partir de consignas

universalistas, pero que en realidad cumple una función explícita y objetivamente antialemana: todo ello termina por producir en Alemania una situación favorable al rechazo de toda idea universalista, vista y denunciada por una amplísima formación como una amenaza al orden constituido y a las relaciones sociales existentes y, al mismo tiempo, a la tradición histórica, a la peculiaridad cultural y hasta a la existencia autónoma del país. La conservación política y la *Kulturkritik*, desde largo tiempo empeñada en denunciar la masificación, la nivelación y la generalizada homologación propias del mundo moderno, se unen estrechamente con legítimas preocupaciones nacionales y con la agitación chauvinista y revanchista.

Es a partir de ello que se puede comprender el pathos de la historicidad que atraviesa en profundidad la obra de Heidegger y de Jaspers. Según Mannheim, la categoría principal que transmite Burke a toda la sucesiva tradición conservadora y antirrevolucionaria es la de "historia".[14] Naturalmente, respecto de fines del siglo XVIII, en el tiempo transcurrido se han verificado cambios y perturbaciones colosales. Mientras todo un mundo parece derrumbarse y se difunde la sensación del ocaso de Occidente y de la civilización en cuanto tal, ya no es posible relacionar la categoría de historia con la de continuidad y desarrollo gradual. En una situación en la que parece disolverse toda tradición histórica, trastornada por la sublevación de masas desarraigadas y fanatizadas, la reivindicación de la historia y de la historicidad ya no puede ser la tarea de un conservadorismo sinónimo de conciencia común y de tranquila y serena unión con lo existente. La historicidad ahora se debe reconquistar por completo, y el sujeto de tal reconquista sólo puede estar representado por individuos capaces de sustraerse a la masificación y al conformismo generalizado y decididos, aun en su aislamiento contra la corriente, a recuperar la dimensión auténtica de la existencia. Ya en Burke, la contraposición de la historia y de la concreta tradición nacio-

nal al universalismo de los derechos del hombre surgido de la Revolución Francesa permite la celebración de la categoría de la peculiaridad; tal celebración conoce una ulterior radicalización en una situación en cuyo ámbito la reivindicación de la historicidad exige la capacidad de contraponerse no sólo respecto de una amenazante formación internacional, sino también, dentro de Alemania, respecto de una opinión pública dominante que es el resultado del terrible desarraigo que ya se ha verificado y que, por lo tanto, muestra los estigmas de la inautenticidad.

Ya se ha notado la hostilidad de Heidegger –pero, en realidad, se pueden hacer consideraciones análogas, si bien con ciertos atenuantes, también respecto del Jaspers del período entre las dos guerras– "*contra toda forma de universales* (como humanidad, internacional, catolicidad)".[15] Es una especie de nominalismo antropológico, heredado también mediante la lección de Nietzsche, el que se remite explícitamente a las posiciones nominalistas surgidas en el curso del debate escolástico sobre los universales para criticar los "conceptos generales" como una vacua "abstracción" y proceder entonces a una polémica particularmente áspera contra el concepto universal de hombre, indagado y denunciado en el entero arco de su desarrollo histórico, en particular del cristianismo al socialismo".[16]

Y Nietzsche es celebrado por Baeumler como el "punto más alto del nominalismo",[17] mientras otro ideólogo del régimen, Heyse, hace una referencia explícita al debate medieval sobre los universales, que en su opinión es el resultado de la colosal y catastrófica interpretación errónea de la cultura griega por obra del cristianismo, el que se pone a teorizar de modo insensato "la 'humanidad' en el sentido 'general' y 'universal'". La parábola funesta de Occidente se individualiza así en la construcción del concepto universal de hombre, que empezó a delinearse ya en la época románica tardía, pero que afortunadamente fue cuestionado y casi destruido por obra

del nazismo que, en lugar de "ideas e ideologías universales" y "universalmente humanas", coloca en el centro de la atención al "hombre alemán", "nuestro propio ser (*Dasein*) histórico" y la "existencia histórica alemana".[18]

Sólo si se tiene presente este contexto histórico-cultural es posible disolver la aparente contradicción en Heidegger entre el individualismo, que parece caracterizar la analítica existencial, y el pathos de la auténtica *Gemeinschaft* que empieza a surgir ya en *El ser y el tiempo*. En realidad, "su punto de partida nunca es el elemento común (*Gemeinsames*)" y unificante, sino siempre la peculiaridad irreductible "del individuo o aun de la nación"; y es así que se realiza el pasaje del "ser" del individuo al de la nación o de la comunidad alemana.[19] La categoría del *Dasein*, con esa partícula (el *Da*) que intenta enfatizar el aquí y ahora, trata de negar explícitamente la categoría de género humano: si intentamos el sujeto *daseinmässig*, es decir, de modo conforme a la categoría de ser, nunca podemos subsumirlo en la categoría de "género" (*Gattung*).[20] Ya antes de *El ser y el tiempo*, Heidegger había observado que la vida es "siempre vivida *hic et nunc*" en una determinada "situación histórico-espiritual" (*geistersgeschichtliche Situation*); por lo tanto, la "efectiva experiencia de vida [...] no es el universal del cual el sí sería el caso individual, sino que ella es un fenómeno esencialmente 'histórico'".[21]

Y como Spengler declara que hablar de género en referencia al hombre en realidad significa hacer uso de un "concepto zoológico", así Heidegger afirma que ello significaría la reducción del hombre a simple ente intramundano, a cosa. Es una tesis singular, por el hecho de que se indica la vía de escape de tal peligro en la negación de una categoría que es el único fundamento posible de la afirmación de derechos que competen al hombre en cuanto tal. Tanto más porque esta tesis se coloca explícitamente tras las huellas de Nietzsche, que no esconde el hecho de que su posición nominalista intenta negar la calificación de "persona" a la mayor parte de

los hombres, que se deben considerar en cambio simples "instrumentos de transmisión", como eran los esclavos en la antigüedad. Baeumler, que celebra explícitamente el "nominalismo" de Nietzsche, suscribe también con ardor su sarcasmo contra la "imaginaria dignidad del hombre, del concepto genérico (*Gattungsbegriff*) de hombre".[22]

Es cierto, en lo que respecta a Heidegger, también se debe tener presente la influencia de Kierkegaard; pero es una influencia siempre mediada por la presencia de Nietzsche y de sus ásperas tomas de posición contra el concepto universal de hombre, esas tomas de posición antiuniversalistas y antidemocráticas en las que en los años sucesivos se detendrá largamente, como veremos (cf. *infra*, cap. 5, sec. 2; cap. 6, sec. 2), la atención de Heidegger. El Kierkegaard que aquí se tiene presente es aquel empeñado en la lucha contra la "nivelación" propia de los "tiempos modernos", y que despliega su terrible fuerza de achatamiento y de homologación no sólo a nivel de las relaciones políticas y sociales dentro de cada Estado individual, sino también en las relaciones internacionales: "Ni siquiera la individualidad de las nacionalidades logra oponer resistencia, dado que la abstracción de la nivelación dirige su reflexión a una negatividad más alta, la de la pura humanidad."[23]

También este último motivo está ampliamente presente en la *Kriegsideologie*, según la cual Alemania se habría visto obligada a tomar las armas para defender su propia "cultura nacional autónoma" del ataque armado de la "democracia internacionalista" o, también, de la "disolución racionalista de la cultura nacional" llevada adelante, con medios tal vez pacíficos pero no por ello menos destructivos, por la niveladora *Zivilisation* occidental, empeñada en edificar la ansiada "tierra pacificada del esperanto" sobre la destrucción y el desierto de las diversas nacionalidades y de las diversas culturas nacionales.[24] También esta polémica hace sentir su presencia a espaldas de la reivindicación orgullosa de una "historici-

dad" peculiar que caracteriza la cultura y la filosofía alemanas sobre todo en el período entre las dos guerras. Heidegger hace valer la irreductible singularidad del ser tanto para el individuo como para una determinada comunidad humana; pero con el resultado de que al faltar cualquier instancia superior, supranacional o "genérica", es decir, susceptible de abarcar a todos los hombres, el individuo, del cual también se celebra la irreductible singularidad, termina por ser absorbido por completo en la comunidad histórica determinada, y absolutamente insuperable, de la que se encuentra formando parte (el "destino"). Se podría decir que el organicismo, el pathos de la *Gemeinschaft*, resulta inextricablemente relacionado con el énfasis relativo a la categoría de *Jemeinigkeit*, es decir, de peculiaridades y singularidades del todo irrepetibles; que ese es, en último análisis, el resultado del nominalismo.

Se comprende entonces cómo la categoría de historicidad, en sus diversas formulaciones y a través de mediaciones múltiples y complejas, cumple un rol importante primero en la *Kriegsideologie*, luego en el ámbito de la "revolución conservadora", por último en el ámbito del nazismo y de los círculos más o menos ligados a él. También en Schmitt el pathos de la comunidad "histórico-concreta"[25] va al par con la negación de los derechos del hombre en cuanto tal: es un grave error del "individualismo liberal" hablar del "hombre" en cuanto tal y de la "'personalidad' en general", sin tener presentes las concretas diferencias histórico-culturales, étnicas o raciales.[26] En realidad, "ha habido tantas especies de derechos fundamentales (*Grundrechte*) cuantas son las especies de comunidad humana".[27] Mérito común del nazismo y del fascismo es haber realizado la "sustitución del concepto 'hombre' mediante los conceptos de 'ciudadano' y 'extranjero'".[28] Ya antes del advenimiento al poder del nazismo, Schmitt había escrito: "Toda civilización (*Kultur*) y toda época cultural tienen su propio concepto de civilización. Todos los presupuestos esenciales de la esfera espiritual del hombre son existen-

ciales y no normativos". De fundar la negación de normas universales se ocupa, en este caso, no la remisión a la categoría de historicidad determinada, sino de "existencia histórica concreta",[29] y sin embargo es idéntico el significado político e idénticas parecen ser hasta las fuentes culturales.

La categoría de historicidad está bien presente también en los ideólogos más o menos oficiales del régimen: ellos la usan para acusar al pensamiento moderno, culpable de separarse "en medida creciente de la vida histórica";[30] o bien para celebrar el "empeño histórico" (*geschichtlicher Einsatz*) o, con lenguaje que una vez más recuerda a Heidegger y Jaspers, el "empeño de la existencia" (*Einsatz der Existenz*), que es el empeño y la decisión para una comunidad bien determinada en su existencia histórica.[31] La teoría relativa a la "esencia de la historicidad" se utiliza incluso para liquidar de manera expeditiva a la República de Weimar, apenas abatida, como el "tiempo del saber historiográfico" (*Zeit des historischen Wissens*) y celebrar el nuevo régimen como el tiempo de la auténtica "conciencia histórica".[32] Y otra vez somos reconducidos a la contraposición entre *Geschichte* e *Historie*, fundamental en *El ser y el tiempo*, pero que Böhem –es de él que aquí se trata– pasa en silencio (ya se iniciaron las luchas internas en el Tercer Reich).

A veces, la remisión a Heidegger y Jaspers es explícita: preciosa e imprescindible se considera la lección de ellos que ya torna superfluos a ulteriores discursos sobre la intrínseca "historicidad de nuestro ser"; y esta nueva y fundamental adquisición filosófica se emplea para subrayar el ineludible fundamento *völkisch* de la auténtica comunidad, llamar entonces a la lucha "contra la moderna sociedad de la *Zivilisation* mundial carente de fe y de la democracia carente de orden" y celebrar, en fin, el nuevo régimen.[33]

2. *"Historicidad", diferencia, "lucha"*

En 1938, en el ámbito de un ensayo claramente alineado con las posiciones del régimen (entre otras cosas, se cita de manera reiterada a no pocos de sus ideólogos), Otto Friedrich Bollnow hace referencia explícita a Heidegger y a su categoría de historicidad para contraponer al abstracto "concepto universal de hombre" la "totalidad concreta" de una comunidad histórica determinada:[34]

> A partir del derrumbe de la fe en la razón como esencia decisiva del hombre y del surgimiento de la conciencia histórica, ya no existe la posibilidad de considerar a la humanidad como un entero realmente existente, cuyos miembros serían los pueblos individuales, pero hay *pueblo contra pueblo.* Los pueblos aparecen como las unidades últimas, que actúan y son eficaces, mientras la humanidad es sólo un concepto universal pero no es ella misma una unidad real.[35]

Olvidar eso significa no sólo incurrir en un grave error teórico sino, sobre todo, hacerse culpable de "traición respecto de la existencia histórica".[36]

De la categoría de historicidad se deduce entonces la inevitable contraposición entre pueblo y pueblo. Más explícitamente, Spengler había subrayado que, más que con la categoría de historiciad, el concepto universal de hombre resulta incompatible también con la de "lucha":

> No existe el "hombre en sí mismo", como lo pretenden las cháchara s de los filósofos, sino sólo hombres de un determinado tiempo, en un determinado lugar, de una raza, con características personales, que se empeñan y sucumben en la lucha con un mundo *dado,* mientras el universo todo alrededor permanece en su divina indiferencia. Esta lucha es la vida, y en verdad en el sentido de Nietzsche

en cuanto lucha por la voluntad de potencia, cruel, inexorable, una lucha sin piedad.[37]

Al poner en conexión la categoría de "historicidad" y la de "lucha", más que a Schmitt, Bollnow se remite al Jaspers que incluye la "lucha" entre las "situaciones-límite".[38] En este contexto, sin duda Jünger ocupa una posición de relieve al celebrar la lucha como "forma vital" original e ineliminable, en cuanto indisolublemente relacionada con la multiplicidad y el antagonismo de las diversas culturas y de los diversos valores nacionales: "La humanidad adora a demasiados dioses, en cada dios la verdad se manifiesta de una manera particular". Pero no se puede pensar en una unificación o una conciliación permanente; ello sólo significaría el envilencimiento de la idea, que se vería privada de su seriedad, de su interna tensión y carga polémica. Es por esto que "la lucha es siempre algo sagrado, un juicio de Dios sobre dos ideas".[39] En tal sentido, la guerra, el *polemos* es "el padre de todas las cosas"; él "nos ha educado en la lucha, y luchadores seguiremos siendo mientras vivamos".[40]

Heidegger, al que Bollnow parece remitirse como a un maestro,[41] y que ya ha había encontrado la "lucha" como "situación-límite" en su reseña de Jaspers,[42] celebra a su vez con mayor fuerza que nunca la centralidad de esta categoría: "Todas las facultades de la voluntad y del pensamiento, todas las fuerzas del corazón, todas las capacidades del cuerpo se deben desarrollar *mediante* la lucha, reforzar *en* la lucha y custodiar *en cuanto* lucha". A tal fin, el discurso rectoral se remite a Clausewitz, el máximo teórico y uno de los protagonistas de la sublevación de Prusia contra la ocupación y la humillación a que la había obligado Napoleón. También la nueva humillación de Alemania está por cesar y el "servicio de las armas", introducido en la universidad, con el "empeño hasta el extremo" (*Einsatz bis ins Letzte*) que le requiere al estudiante, partícipe del "destino común de la nación", tiende a la defensa y

a la recuperación del "honor" alemán en la comunidad de los pueblos,[43] ese "honor" que según Weber había constituido la real puesta en juego del conflicto mundial al que el "destino" había sometido a Alemania (cf. *supra*, cap. 1, sec. 1). Algunos meses más tarde, en una carta dirigida a Carl Schmitt, Heidegger relaciona el tema de Heráclito, a él muy caro, del *polemos* padre de todas las cosas, con el par conceptual amigo/enemigo cara al autor de *Concetto di politico*, y también al filósofo le parece una adquisición "del más amplio alcance".[44]

En todos estos autores, la categoría de historicidad está estrechamente ligada a la de lucha, con la afirmación de una concepción agonal de la vida, con el rechazo de la odiada seguridad burguesa, que se manifiesta en el ideal de un mundo unificado y pacificado. Se comprende bien, entonces, el significado despectivo que asumen expresiones como la de "inconsistente y no comprometida fraternización universal" o de "pensamiento de una humanidad que en sí misma abarca todo el globo" (*Denken einer Allerweltsmenschheit an sich*), empleadas por Heideger (cf. *infra*, cap. 3, secs. 8 y 10) o de "filosofía para todo el mundo" (*Allerweltsphilosophie*) usada por Böhm.[45] La historicidad, la peculiaridad, la diferencia es absolutamente insuperable, pero ni siquiera se puede pensar que culturas irreductiblemente diversas coexistan en una relación de indiferencia siempre pacífica. Ello presupondría la existencia de una instancia superior, política o moral, capaz de regular el conflicto y a la cual remitirse para obtener, o aun sólo para reivindicar, el respeto de la propia identidad y peculiaridad. Pero la hipótesis de una instancia universal, susceptible de trascender las historicidades singulares y diversas, significa en el fondo negar a estas últimas, y por lo tanto proceder a una intolerable nivelación y homologación del mundo. En realidad, no tiene sentido apelar a una justicia superior, la que en cambio sólo puede ser entendida en el sentido nietzscheano, como reconocimiento en la lucha de la diferen-

cia y de la desigualdad. "Esta justicia –observa Baeumler– no gobierna *por encima* del mundo, *por encima* de la mezcla de los contendientes, ella no conoce culpa o responsabilidad alguna; no conoce procedimientos judiciales o sentencias, es inmanente a la lucha. Por esto, no resulta posible en un mundo de paz". Tenía razón Heráclito al ver en la guerra, en la lucha, en el *polemos*, al "padre de todas las cosas". De ese modo, el gran filósofo griego ha expresado la que es también la "visión de la germanicidad original".[46]

Si se puede hablar de respeto de la diferencia y la peculiaridad, ello puede suceder sólo en la lucha, en la guerra caballerosamente librada entre los países y pueblos de Occidente. Precisamente los guerreros están en una situación privilegiada para poder reconocerse entre sí, en el terreno común del "coraje varonil"; por esto, observa Jünger, hemos "estrechado la mano de aquellos que acababan de lanzar la bomba a mano contra nosotros" y puesto cruces "también sobre las tumbas de los enemigos".[47]

El nazismo hereda las categorías de historicidad y de lucha, extremándolas y haciéndolas funcionales a un darwinismo social refractario a toda normatividad. Mientras las suertes de la guerra empiezan a volverse hacia lo peor, Hitler siente la necesidad de remitirse también él a la "tesis seria y profunda de un gran filósofo militar según el cual la lucha y, con ella, el conflicto [*der Krieg*], *es el padre de todas las cosas*".[48] Si bien difícilmente reconocible bajo el uniforme que también a él, en un clima de movilización total, le ha sido impuesto, se trata claramente de Heráclito, que ahora se eleva a la condición de profeta de una lucha sin cuartel, en cuyo ámbito el único "ordenamiento mundial" del que se puede hablar es el de la ley del más fuerte, impuesta por la naturaleza.[49] Es así que no tiene sentido hablar de "humanidad, Iglesia universal", etcétera; en realidad, según Rosenberg, tales categorías constituyen una intolerable "violencia en perjuicio de la naturaleza en nombre de abstracciones"; en cam-

bio, es preciso rechazar de una vez para siempre "el dogma de una presunta 'evolución general de la humanidad'" y liquidar definitivamente "todos los sistemas 'absolutos' y 'universalistas' que, sobre la base de una presunta humanidad, de nuevo exigen la unidad, para siempre, de todas las almas".[50] Como se ve, la "humanidad" es aquí siempre "presunta"; ella es sólo un *flatus vocis*, residuo infausto de una teología que por suerte está en declinación. La destrucción del concepto universal de hombre ha llegado así a sus consecuencias extremas.

3. *"Espíritu" e intelectualismo subversivo*

La crítica a las normas y los valores universales se une a la crítica a la figura del intelectual. En él parece encarnarse la arrogante pretensión de una universalidad ilusoria y carente de la dimensión de la historicidad. Naturalmente, detrás de esta polémica hay una larga tradición que no es el caso reconstruir. En este ámbito, nos interesa el capítulo más reciente de esa historia, el que se inicia con la primera guerra mundial y con el nexo que, en el curso de ese conflicto, instituye la *Kriegsideologie* entre la figura del intelectual, por una parte y, por la otra, la sociedad y la cultura, o la falta de cultura, al menos en el sentido auténtico del término, de los países contra los cuales está empeñada Alemania en una lucha mortal. De la *Zivilisation* sí forma parte integrante el "mercader", contra el que Sombart se lanza con más violencia que nadie, pero también el "literato", el *Zivilisationsliterat*.[51] La expresión es de Thomas Mann, que la considera por otra parte un "pleonasmo", tan indisoluble es el vínculo entre ambos términos. El "literato" del que habla no es otro que el lejano descendiente de los *philosophes*, su tierra de elección es Francia y sus consignas son en esencia las surgidas de

la Revolución de 1789, o por ellas inspiradas: "humanidad, libertad, razón".[52] Es el "intelectual político" comprometido, y comprometido como en la época del asunto Dreyfus.[53] Es antialemán, aunque nació y vive en Alemania; es entonces "antinacional" y se caracteriza por una "falta de raíces y de esencia".[54]

En su lucha por la democracia universal, este literato habla continuamente de "espíritu" (*Geist*) que contrapone a la "potencia" (*Macht*) o al "sable".[55] Sería erróneo –observa Thomas Mann– reducir de manera simplista la *Zivilisation* al culto del elemento "material". Por el contrario, ella no sólo tiene "algo de espiritual, sino que es antes bien *el espíritu mismo*, espíritu en el sentido de la razón, de las buenas maneras, de la duda, del iluminismo y por último de la *disolución*"".[56] O: "'Espíritu' es el espíritu del tiempo, el espíritu de lo nuevo, el espíritu de la democracia",[57] de la celebración acrítica de la modernidad y del acomodamiento filisteo a ella. Precisamente por su eficacia disolutiva y en cuanto causa y expresión del proceso de nivelación y desarraigo, *Geist* se convierte al fin en sinónimo también de "revolución"; no por azar se remitieron a él los jacobinos en su obra fanática de devastación.[58]

A estos comprometidos "literatos" e intelectuales del universalismo democrático, de la *Zivilisation* y de la subversión, les encanta denunciar a sus adversarios como "traidores del espíritu".[59] Pero son acusados a su vez por Ernst Jünger de "alta traición del espíritu contra la vida".[60] Tal denuncia atraviesa como un hilo conductor, ya en el título, un célebre libro de Klages,[61] cuya amplia influencia nota Thomas Mann en 1930. Mientras Alemania se dirige a grandes pasos a la catástrofe, el gran escritor, ya sólidamente colocado en el terreno de la democracia, dirige "un llamado a la razón", en el que invita a sus conciudadanos a no dejarse seducir ulteriormente por la tesis que pretende condenar el "espíritu" (y a los "intelectuales" que lo encarnan) como "criminales respecto de la

vida" (*lebensmörderisch*).[62] En cambio, Klages es citado con explícita simpatía por Rosenberg que, si formula alguna reserva, es sobre el hecho de que la condena del "espíritu" parece implicar, en el libro en cuestión, también a la "razón" y hasta a la "voluntad" (que en cambio, entre arios y alemanes son originalmente sanas, no envenenadas por un intelectualismo abstracto, árido y disolutivo).[63] Si al "espíritu" (*Geist*) Klages contrapone el "alma" (*Seele*), Rosenberg retoma esta celebración del "alma" (aunque reinterpetada como "la raza vista desde adentro", así como, por otra parte, la raza es el "lado externo de un alma"),[64] subrayando ulteriormente el aspecto de la condena, junto con el "espíritu", de una intelectualidad desprovista de raíces e intrínsecamente subversiva. Es un tema que vuelve en otro ideólogo del régimen, Heyse, el que a su vez contrapone la "comunidad histórica" a la "moderna idea de espíritu, que se ha separado de toda existencia".[65] Con el advenimiento al poder de Hitler –notan a veces con abierta complacencia sus partidarios y admiradores– el "espíritu" se ha convertido en un "anacronismo".[66]

Naturalmente, el término *Geist* no es usado siempre, y de modo unívoco, en sentido negativo. Después de todo, retomando a Ernst Jünger, a la "alta traición del espíritu contra la vida", se puede responder con una "alta traición del espíritu contra el 'espíritu'".[67] Se podía y se debía contraponer cultura a cultura: las armas "espirituales" no debían ser monopolio del enemigo. Sin embargo, precisamente por su ambigüedad, sobre el término *Geist* sigue aleteando una sombra de sospecha. Es de aquí que se debe partir para comprender el discurso rectoral de Heidegger. En él se ha querido leer una celebración rotunda del espíritu, y sería tal celebración la que explica o sella el encuentro del filósofo con el nazismo.[68] Al menos en lo que respecta a esto último, creemos haber demostrado que las cosas son distintas y hasta opuestas. Llegamos a conclusiones análogas al releer el discurso rectoral, muy atravesado por la hostilidad o la desconfianza respecto

de ese "espíritu" contra el cual se había lanzado ya la *Kriegsideologie*. Si en 1918 Thomas Mann les había reprochado a los sucesores de los *philosophes* la constante contraposición entre "espíritu" y "potencia", y además había condenado la "carencia de raíces y de esencia" propia del espíritu, Heidegger denuncia a su vez la "idolatría de un pensamiento carente de raíces y de potencia (*boden und machtlos*) (cf. *supra*, cap. 2, sec. 6). Jünger sí condena la "alta traición del espíritu contra la vida", pero juzga positivamente el "espíritu que tiene una relación con la historia".[69] En el discurso rectoral, se habla constantemente de "mundo" o de "ser histórico-espiritual".[70] El espíritu puede tener un valor positivo sólo si está subordinado a la historicidad. Y contra toda veleidad de autonomía, Heidegger subraya de manera reiterada el "predominio de las potencias constitutivas del mundo del ser humano", o del "ser humano-espiritual", en primer lugar "naturaleza, historia, lengua, pueblo, costumbre, Estado", etcétera, así como las "fuerzas de la tierra y de la sangre".[71] En cambio, cuando pretende erigirse en "razón universal" y enunciar "esencialidad y valores en sí mismo", y por ende realizar una obra disolutiva de "desmembramiento intelectual", el espíritu es duramente condenado, puesto entre comillas y perentoriamente llamado al respeto de la historicidad y del "ser popular-estatal".[72] En una ulterior intervención del período rectoral, el filósofo anuncia explícita y triunfalmente el fin de ese "concepto del 'espíritu' y del 'trabajo espiritual' en el cual ha vivido hasta ahora el 'intelectual' (*Gebildeter*)", y el advenimiento de algo radicalmente nuevo, un "espíritu" –esta vez sin comillas– que es la íntima comunidad con el "ser alemán" y por lo tanto se caracteriza por "disponibilidad al sacrificio", "resolución" y "compromiso decisivo".[73] Una vez más, objeto de condena es el espíritu sinónimo de desarraigo, el que en lugar de ser *bodenständig*, pretende ser *freischwebend* y lanzarse libremente en el vacío derivado de la pérdida de la historicidad y del apego al suelo.

Consideraciones análogas valen también para *Introduzione alla metafisica* de 1935: también ahí el "espíritu" es puesto bajo la tutela de la historicidad e incluido sólidamente en un *Dasein* que no deja espacio a evasiones universalistas. En tal sentido se sigue hablando de "ser histórico-espiritual"[74] y el "espíritu" es exaltado en contraposición polémica con Marx y con el materialismo histórico que pretenderían reducirlo a "superestructura".[75] Y todavía se sigue viendo con horror el *Geist* que se manifiesta como "intelectualidad" (*Intelligenz*)[76] y que entonces halla su expresión en un estrato de intelectuales desarraigados y subversivos, los "literatos" afectados por la "vanidad", como los había definido Heidegger algunos años antes,[77] o los "carentes de raíces" (*Bodenlossen*) como los definirá en un curso sucesivo.[78]

Si se tienen en cuenta estos dos diferentes significados y aspectos del término "espíritu", resulta evidente la continuidad en la evolución de Heidegger. Ya antes de *El ser y el tiempo* el filósofo contrapone lo concreto de la "situación histórico-espiritual" a toda tentativa de discurso universal sobre el hombre (cf. *supra*, cap. 3, sec. 1). En 1929 llama a devolverle sus raíces a la "vida espiritual alemana" para preservarla del peligro de "judaización" (cf. *infra*, cap. 4, sec. 4): "espíritu" y "espiritual" tienen un significado positivo sólo en la medida en que revelen arraigo en el suelo y en la historicidad peculiar de un pueblo, y en tal caso esta *Bodenständigkeit* debe ser defendida de la acción corrosiva de intelectuales desarraigados. En 1940, Heidegger condena la "'espiritualidad' y cultura burguesa" que arruga la nariz ante las fulgurantes victorias de la Alemania nazi, pretendiendo ponerlas en la cuenta exclusivamente de la eficiencia técnica de la máquina bélica del Tercer Reich (cf. *infra*, cap. 6, sec. 2): el "espíritu" que, apelando a valores universales, pretende contraponerse a la "potencia" y hasta dictarle ley, sigue siendo objeto de ironía y de condena, exactamente como en la *Kriegsideologie* heredada del nazismo. En este cuadro, el discurso rectoral se inserta sin di-

ficultad alguna. Sí, *El ser y el tiempo* declara que es preferible evitar el uso de la categoría de "espíritu", pero también la de "sujeto", de "alma" y -préstese atención- de "hombre". Es el rechazo que ya conocemos del concepto universal de hombre que, a los ojos de Heidegger, no es más que la "definición cristiana [...] desteologizada" "en el curso del pensamiento moderno".[79] Estamos ante la formulación de un tema que será ulteriormente desarrollado y radicalizado (cf. *infra*, cap. 5, sec. 2), siguiendo los pasos de Nietzsche, en los años que van de la *Machtergreifung* a las victorias fulgurantes de Alemania en la primera fase de la guerra, es decir, en los años en que es más fuerte el compromiso del filósofo con el partido y el régimen nazi.

4. *Destrascendentalización y desuniversalización del sujeto*

En este punto, se debe considerar vano el intento de poner *El ser y el tiempo* al resguardo en el terreno de la teoría "pura". Entretanto, su autor sigue remitiéndose a ella aun después de 1933 (o 1929, indicado por Habermas como el año del cambio). Es el caso, en particular, de *Contribución a la filosofía*, escrito entre 1936 y 1938, caracterizado en su totalidad por una apenada denuncia de la "fuga de los dioses" del mundo moderno (cf. *infra*, cap. 5, sec. 3) y, entonces, por lo que Habermas definiría como "un confuso diagnóstico de la época de matriz neoconservadora", y que remite con insistencia a *El ser y el tiempo*. También se refiere Heidegger a esa obra en el curso de su áspera polémica contra el ideal liberal de la invalorabilidad o *Standpunktfreiheit* (cf. *supra*, cap. 2, sec. 7).[80] Para no hablar del importante testimonio de Löwith acerca del nexo instituido por Heidegger en 1936 entre la categoría de "historicidad",[81] que cumple un rol central en *El ser y el*

tiempo, y su compromiso al flanco del nazismo, el que a su vez, por medio de la pluma de alguno de sus ideólogos, emplea ampliamente y con sapiencia la categoría en cuestión (cf. *supra*, cap. 3, sec. 1).

No se trata de reducir a simple ideología la obra maestra de Heidegger, sino de captar el carácter tortuoso y problemático de la línea de separación entre teoría e ideología (cf. *infra*, cap. 7, sec. 7). Lo que entusiasma mayormente a Habermas es "la superación del sujeto", o la "destrascendentalización del yo constitutivo del mundo": en tal "nuevo inicio" se identifica "la cesura sin duda más profunda de la filosofía alemana desde los tiempos de Hegel."[82] Este sería el núcleo teórico irreductible al posterior discurso ideológico. Sin embargo, para hacer problemática una distinción/contraposición así formulada puede bastar una rápida mirada a la historia de la fortuna. Precisamente al motivo filosófico caro a Habermas se han referido a menudo autores e ideólogos nazis, para denunciar como contradictoria e insostenible toda posición de neutralidad u objetividad científica. Es el caso, por ejemplo, de Christoph Steding, que con ese propósito remite al análisis, contenido en *El ser y el tiempo*, del hombre como "ser en el mundo".[83] El autor en cuestión, en ese momento ferviente nazi, no sólo rechaza la categoría de "invalorabilidad" y polemiza rudamente contra la "especulación *freischwebend*", sino que no se cansa de destacar las implicaciones liberales de la visión de Weber, a las que reiteradamente contrapone *El ser y el tiempo*.[84]

A la categoría de "ser en el mundo", aunque omite citar el nombre de Heidegger, parece referirse también un ideólogo de primer plano del Tercer Reich como Franz Böhm que, no por azar, denuncia a Descartes como "carente de mundo" (*weltlos*),[85] y agrega luego que la separación sujeto-objeto es ajena a la cultura y a la filosofía auténticamente alemanas.[86] De manera significativa, a los ojos del mismo ideólogo, Descartes tiene el grave problema de ser no sólo "carente de mundo" sino también "carente de comunidad" (*gemeinschaf-*

tslos); además, su filosofía procede a la "destrucción y la desheredación de la historicidad (*Geschichtlichkeit*)".[87] Si a todo ello se agrega que el blanco de la polémica está constituido, además de Descartes, también por Rousseau y todos los intelectuales al mismo tiempo "carentes de mundo" y "desarraigados",[88] llegamos a la conclusión de que aquí la categoría de "ser en el mundo" es sinónimo de inserción en una "comunidad" e "historicidad" determinadas. Es evidente la presencia de *El ser y el tiempo*, a la que hacen referencia múltiples motivos, y en todo caso remite la reivindicación, en polémica una vez más contra la subjetividad abstracta del cartesianismo, del carácter siempre peculiar (*je eignes*) de la vida y de la existencia humanas que "está" (*da ist*) aun antes de todo concepto o problema.[89]

En este mismo contexto se inserta el Carl Schmitt teórico del Tercer Reich, empeñado en demostrar que el "vínculo ontológico" (*Seinsgebundenheit*) o el "vínculo institucional" (*Situationsgebundenheit*) de todo saber hace imposible la formulación de auténticas normas generales y la abstracción de la "comunidad" a la cual pertenece "existencialmente" (*existentiell*) el individuo. En tal sentido, la *Seinsgebundenheit* o *Situationsgebundenheit* significa inevitablemente una *Volksgebundenheit*, o un "vínculo popular" y hasta racial del todo insuperable. Así, no hay espacio para "objetividad" alguna[90] ni, mucho menos, para intelectuales *freischwebend*. En realidad, aparte del uso caprichoso de algunas categorías conceptuales y expresiones lingüísticas derivadas de Mannheim, también el Schmitt de esos años llega a conclusiones completamente semejantes a las de Böhm y Steding. Schmitt es crítico[91] de este último y entonces parecería conocer la utilización ya vista de *El ser y el tiempo* (y de la categoría de "ser en el mundo") en función polémica contra toda aspiración a la universalidad, a la objetividad y a la neutralidad.

Pero esta es también la posición de Heidegger. Lo hemos visto remitirse explícitamente a su obra maestra en el curso de

la polémica contra la *Standpunktfreiheit* o invalorabilidad cara a Weber. Se debe agregar ahora que la confutación de tal categoría entra de modo constitutivo en la génesis y en la composición de *El ser y el tiempo*. Si leemos el curso de lecciones del semestre estivo de 1923, vemos que un párrafo está dedicado a la polémica contra el "prejuicio de la invalorabilidad" (*Standpunktfreiheit*), considerado "fatal" por el hecho de que, en nombre de la "idea, según parece suprema, del cientificismo y la objetividad, eleva a principio la acrisia y difunde una ceguera de fondo". Este prejuicio está relacionado con el de la separación entre sujeto y objeto, y todo ello impide por completo la comprensión de la "vida en su facticidad (el ser)".[92] Son claramente los temas de *El ser y el tiempo* que, entonces, desde el inicio está empeñado en confutar algunas proposiciones filosóficas fundamentales (separación sujeto-objeto y consiguiente constitución de un objeto susceptible de ser indagado de modo objetivo y no evaluativo, superando entonces la ineliminable pluralidad de los valores) que luego Heidegger denuncia como constitutivas del mundo moderno y grávidas de inaceptables implicaciones liberales (cf. *supra*, cap. 2, sec. 7). A la luz de tales consideraciones, podemos tal vez interpretar el significado de una nota sibilina, contenida siempre en el curso de lecciones del semestre estivo de 1923: "Posición libre de condiconamientos = subjetividad corrupta" (*Freiständiger Standpunkt = Subjektsein verdorben*).[93] A los ojos de Heidegger, el hombre weberiano parece encarnar al hombre liberal y moderno en su desarraigo.

Es verdad, en la vertiente opuesta a la de Steding, Böhm y Schmitt, las categorías de "ser en el mundo" y de "historicidad" han suscitado el interés de Mannheim y, como es sabido, sobre todo el consenso del joven Marcuse.[94] El juvenil entusiasmo de este último parece poder remitirse al intercambio entre dos críticas opuestas al sujeto "abstracto", la que se coloca en último análisis tras los pasos de Burke, y la propia de Marx (que atesora la lección de Hegel) y presupone la ela-

boración del concepto universal de hombre que, bien lejos de desear negar, intenta realizar aun en lo concreto de las relaciones económico-sociales.[95] No parece que Marcuse haya tenido plena conciencia de este intercambio. Sin embargo, es significativo el hecho de que al reaccionar al discurso rectoral de Heidegger y al curso explícito de su empeño al flanco de los nazis, Marcuse siente la necesidad de proceder a un nuevo examen crítico de la categoría de historicidad. Es verdad, no reniega de los reconocimientos precedentes:

> El sentido del existencialismo filosófico era el de recuperar, contra el abstracto sujeto "lógico" del idealismo racional, la plena concreción del sujeto histórico y eliminar entonces el dominio del *ego cogito*, que había perdurado indiscutido hasta Husserl. La posición de Heidegger hasta *El ser y el tiempo* representa el punto más avanzado que alcanzó la filosofía en esta dirección.

Se trata, en esencia, del mismo reconocimiento que, como sabemos, Marcuse tributa a la "escuela fenomenológica" (Scheler y Heidegger), por su "oposición al intelectualismo moderno" y que luego vuelve a presentarse –con referencia en primer lugar a Heidegger y con lenguaje más enfático– en Habermas. Pero en 1934, el discurso de Marcuse no se detiene en este reconocimiento; inmediatamente después se pone en evidencia el límite de fondo de la "historicidad" heideggeriana, la que se cuida bien de

> examinar desde más cerca la situación histórica del sujeto al que se dirige, considerada en su facticidad material. Aquí cesa lo concreto, se contenta con discursos sobre la unidad del pueblo en su "destino", sobre la "herencia" que el inividuo debe hacer suya, sobre la comunidad de "generación"; mientras las otras dimensiones de la facticidad son tratadas bajo las categorías del "sí", de la "cháchara", etcétera, y de este modo asignadas al existir "inauténtico".[96]

El Marcuse de 1934 se da cuenta, entonces, de las posibles implicaciones políticas peligrosas presentes en la "historicidad" heideggeriana. Aunque de modo somero, señala la inquietante parábola de esta categoría de *El ser y el tiempo* al discurso rectoral: "También el existencialismo ve en las 'fuerzas de la tierra y de la sangre' las verdaderas fuerzas históricas". Sobre todo, a partir de tal resultado, el Marcuse de 1934 se ocupa de la ambigüedad y la insuficiencia teórica de fondo de la categoría de historicidad y advierte de alguna manera la presencia en *El ser y el tiempo* de dos elementos ideológicos unidos entre sí: la celebración de la comunidad orgánica y las implicaciones antidemocráticas de la categoría del "sí" y de la "cháchara" (un elemento, este último, más tarde ampliamente desarrollado por Lukács).

La historia de la fortuna de un autor y de una obra no resuelve de por sí el problema de su interpretación, y sin embargo, en el caso específico, puede servir para poner en guardia respecto de una delimitación demasiado esquemática de teoría e ideología. Habermas se entusiasma con la destrascendentalización del sujeto que es al mismo tiempo su desuniversalización. Si el primer aspecto suscita la atención del joven Marcuse, el segundo explica en cambio el encuentro con el nazismo. Y es sobre todo este segundo aspecto el que motiva la ruptura entre Husserl y su discípulo.

5. *Crítica y reinterpretación de la historicidad: Husserl*

Ya en 1923, Heidegger le reprocha a la fenomenología su carencia de historicidad (*Geschichtslosigkeit*) y su tendencia a perder la dimensión del "arraigo en el suelo" (*Bodenständigkeit*).[97] Aun en consideración de las importantes implicaciones políticas que ello significa, parece ser este el punto cen-

tral sobre el cual se consumó la ruptura con Husserl, cuya filosofía resuena con acentos universalistas, con la atención dirigida al "desarrollo de la humanidad", a la "entera humanidad", hasta en las lecciones o prédicas patrióticas de los años de guerra[98] (si bien se debe observar que se trata de un universalismo que, durante el primer conflicto mundial, está bajo la guía espiritual de Alemania y, en los años entre las dos guerras, bajo la de Occidente en su conjunto). Sobre el tema en cuestión, el filósofo concentra su atención en especial después de 1918. Se diría que ahora desea contestar una de las bases de la *Kriegsideologie*: describe, en efecto, el proceso de desarrollo de la modernidad bajo el lema de la "lucha entre la razón renovada y las potencias de la realidad histórica (*Mächte der historischen Wirlkichkeit*).[99]

Es una lucha que prosigue en el esfuerzo de la filosofía de construir "una primera internacionalidad a partir de la cultura (*Bildung*), antes que de la mera potencia";[100] tal "*internacionalidad de tipo* completamente *nuevo*" se configura como "vínculo mediante el espíritu de la autonomía".[101] *Internationalität*: el término empleado por Husserl también trata de evitar confusiones con las existentes Internacional comunista o socialista. Pero es interesante advertir que, para aclarar su punto de vista, Husserl no duda en emplear el término "comunista", si bien en sentido metafórico. Por el hecho de superar las barreras sociales y nacionales y de superarlas en plena libertad y autonomía, sin recurrir a una coacción externa, la comunidad filosófica que constituye el hilo conductor de la historia europea en sus momentos más altos, es "por así decir comunista", mientras la comunidad obligatoria que se constituye en el Medioevo bajo el imperio de "sacerdotes", se debe considerar "imperialista".[102] También para el presente, se trata de realizar una "asociación" (*Verbindung*) universal del querer [...] que produzca una unidad del querer, sin que exista una organización imperialista del "querer"; es decir, se trata de elegir una "comunidad comunista del querer" contra la "imperialista".[103]

Es apenas el caso decir que los términos "internacional" y "comunismo" resultaban odiosos tanto al nazismo como a Heidegger, y este último ve en el comunismo, en su ateísmo, la culminación del proceso moderno de disolución de la "historicidad", dado que "sin un dios y sin los dioses no es posible un ser histórico" (cf. *infra*, cap. 5, sec. 2). Con el tema de la historicidad se ve obligado a medirse también Husserl, en el curso de la última fase de su evolución y de su vida. Si a comienzos de la década de 1920 parece expresar todavía una visión netamente iluminista, con la contraposición ya vista entre razón, por una parte, y potencias histórico-empíricas más o menos rarefactas a la razón, por la otra, en los años siguientes y sobre todo después de 1933, advierte la necesidad de someter a una radical reinterpretación esa categoría de historicidad, de la que es evidente ya su centralidad en la filosofía del ex discípulo, y que por otra parte ha entrado a formar parte del arsenal ideológico del régimen. En este contexto podemos colocar la vigorosa afirmación en Husserl del derecho "de la filosofía, de las ciencias, de intervenir en la concreta historicidad (*Geschichtlichkeit*) de la humanidad para conferirle un modo de ser (*Daseinsstil*) completamente nuevo, es decir, conforme a un ser (*Dasein*) que se espiritualiza y halla en medida creciente su satisfacción por medio de la razón filosófica".[104]

Estamos en 1934 y la polémica con el nazismo es evidente. La *Machtergreifung* que a muchos, y al mismo Heidegger, les parece cargada de promesas, da la impresión en cambio de arrojar una sombra inquietante en el diagnóstico que hace Husserl de la propia época: "Actualmente nos hallamos ante el peligro de la extinción de la filosofía, y por ende, necesariamente, de la extinción de una Europa basada en el espíritu de la verdad".[105] Al radicalizar las posiciones de la *Kriegsideologie*, el nuevo régimen negaba a las "ideas de 1789" y a cualquier filosofía universalista el derecho a interferir en la irreductible peculiaridad de la cultura y de la esencia alemana. Es por eso

que los filósofos decididos a considerarse funcionarios de una racionalidad universal le parecen a Husserl "por ahora totalmente aislados".[106] Pero no por eso ellos deben renunciar a la "crítica" y, antes bien, a la "*epoché* respecto de toda tradición histórica (*historisch*)", ni deben perder el objetivo al que tiende la "cultura europea", el de la construcción de la "comunidad universal (*Allgemeinschaft*) de la humanidad terrenal, sobre la base del espíritu de la razón autónoma", y en cuyo ámbito encuentran su colocación, "como momentos subordinados, los deberes históricos (*historisch*) de todas las naciones individuales". Sin tal tensión universal y racional, la filosofía europea renegaría de sí misma y renegaría además de sus raíces que remiten a la "historicidad (*Geschichtlichkeit*) griega".[107]

En este punto se tiene la impresión de que la polémica contra el nazismo tiene como blanco también a Heidegger y la cultura próxima a él o influida por él. Lo permiten suponer los términos empleados, y no sólo el de "historicidad". Hemos visto la reivindicación para la filosofía del derecho de intervenir en la "historicidad concreta", para modificar profundamente su *Dasein*. El término retorna reiteradamente: "La filosofía es el órgano de un ser histórico (*historisches Dasein*) de nuevo tipo de la humanidad, del ser (*Dasein*) fundado en el espíritu de la autonomía". Es un poco el lenguaje de *El ser y el tiempo*; y cuando, por último, leemos que también los "problemas de la denominada existencia (*sogenannte Existenz*), tanto individual como nacional", entran en la "teoría universal, es decir, en la filosofía",[108] toda duda parece disiparse. El *Dasein* que Heidegger había enfatizado, a partir de aquel *da* que subrayaba su absoluta unicidad y renuencia a reglas generales, según Husserl bien puede ser sujeto de una radical transformación guiada por la universalidad filosófica.

Este es el punto de partida para la confrontación que instituye el fundador de la fenomenología con el teórico de una categoría que a los ojos del primero, además de filosóficamente, sobre todo parece políticamente comprometida. La histo-

ricidad considerada intrascendible es en realidad, según Husserl, una historicidad indebidamente naturalizada. Si evitamos conferirle un "sentido fisiológico" al término "vida", y en cambio entendemos la vida como "una vida capaz de producir formaciones espirituales [...], una vida que crea cultura en la unidad de una historicidad", es claro que esta última es susceptible de expresarse en "comunidades que pueden asumir formas diversas, simples y articuladas, como la familia, la nación, las formaciones supranacionales (*Übernation*)".[109] Una formación supranacional no es de por sí la negación de la historicidad. Con la "familia" y el "pueblo", también la "comunidad del pueblo" (*Völkergemeinschaft*) entra y puede entrar entre las estructuras esenciales de la historicidad humana".[110]

Esta última no debe considerarse inmóvil en el tiempo; es posible, y también se verifica, "una revolución (*Revolutionierung*) de la historicidad", que puede consistir en la "historia del debilitamiento, en el devenir de una humanidad a la que le atañen deberes infinitos, de la humanidad finita".[111] Al proceso de internacionalización que cree descubrir, al menos en el ámbito de Occidente, Husserl le atribuye un significado de ningún modo negativo. Sí, "el *telos* espiritual de la humanidad europea" termina por incluir "el *telos particular* de las naciones individuales". Tal afirmación –se siente obligado a precisar el filósofo– no es "una interpretación especulativa de nuestra historicidad, sino la expresión de un vivo presagio que surge de una reflexión desprovista de prejuicio". Es una realidad en acción la que Husserl considera que puede constatar. Por otra parte, "la humanidad histórica efectiva no se articula siempre del mismo modo", y es "una categoría fundamental de toda historicidad" la graduación extrema de "familiaridad y extrañeza" en relación con la distancia geográfica y el desarrollo histórico.[112] En particular, en el interior de Europa (que, como veremos luego, para Husserl coincide en la práctica con Occidente), la "extrañeza" cede el lugar en medida creciente a la "familiaridad". *Heimatlichkeit*:

conviene reflexionar sobre el término aquí usado. Contrariamente a lo que proclamaban las muchas voces afligidas de una *Kulturkritik* de claro signo conservador o reaccionario, el desarrollo de la modernidad y de la Europa moderna no es la parábola que desemboca en la *Heimatlosigkeit*, en la pérdida de las raíces y de la historicidad, sino el pasaje de una historicidad más restringida a una más amplia.

Por otra parte, la "revolución de la historicidad" no consiste sólo en la dislocación de los confines geográficos. Hay un cambio más profundo y de más amplio alcance. El surgimiento y la radicación en las conciencias de la filosofía y del espíritu teórico ponen en crisis la fijación naturalista de la historicidad, con independencia de la mayor o menor amplitud de sus confines. Si procedemos a "una consideración universal de la historicidad del ser humano (*Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins*) en todas sus formas de comunidad y en sus grados históricos", nos damos cuenta de que hay "una primera historicidad" (*eine erste Historizität*), entendida aquí en sentido netamente negativo: "Estamos hablando de la posición natural, primitiva (*urwüchsig*), propia de la vida natural en modo primitivo", y caracterizada por estaticidad e inmovilidad.[113] Es una polémica que parece tener como blanco a los teóricos de una historicidad inmóvil y, sobre todo, a los apasionados de la sangre y del suelo. Con independencia también de sus posibles connotaciones racistas, tal ideología es expresión de una posición naturalista y "primitiva" que –es un punto que Husserl parece subrayar con la mirada dirigida a la Alemania de su tiempo– puede manifestarse también en las "culturas superiores". Sin embargo, tal primitivismo no es capaz de resistir a la historia: "en la posición natural de las humanidades históricamente (*historisch*) factuales" interviene antes o después una situación que hace inevitable el "cambio".[114]

Una vez liberada de ese naturalismo pesado y primitivo, no surge una "historicidad empírica" (*empirische Geschichtlich-*

keit),[115] sino una "historicidad absoluta" (*absolute Geschichtlichkeit*), propia de una "comunidad trascendental de sujetos".[116] Resulta clara en este punto la contraposición no sólo concerniente a la ideología de la sangre y del suelo, sino también respecto de la historicidad heideggeriana. Naturalmente, las dos cosas no deben confundirse o asimilarse, pero es un hecho que para hacer las cuentas con el nazismo, Husserl siente la necesidad de hacer las cuentas también con una categoría central de la filosofía de su ex discípulo.

6. *"Historicidad" y autonomía de la teoría: Husserl contra Heidegger*

Estrechamente relacionada con la polémica sobre la historicidad está la relativa al rol de la teoría. En su discurso rectoral, Heidegger polemiza contra aquellos que pretenderían presentar y celebrar a los griegos como "modelo" de "posición 'teórica'". "¿Pero qué es la *theoria* para los griegos? Se dice: la pura consideración científica (*Betrachtung*) que se siente ligada sólo a la cosa (*Sache*) en su plenitud y su desarrollo. Se hace referencia a los griegos para afirmar que esta actitud de consideración científica debe desarrollarse como fin en sí misma. Pero es errada tal referencia a los griegos".[117] El lenguaje empleado hace pensar que la polémica no es tan genérica sino que tiene en la mira a una persona o un autor bien determinado. ¿De quién se trata? Ya en la década de 1920, Husserl había celebrado "la gloria inmortal *de la nación griega*" que había fundado "una filosofía como forma cultural de un interés puramente teórico", impulsado "por el puro amor por el conocimiento de la cosa (*sachliche Erkenntnis*)", y había abierto el camino a "una cultura autónoma de la razón teórica".[118] Es un fragmento tomado de un artículo inédito, pe-

ro cuyas ideas de fondo Heidegger bien puede haber llegado a conocer mediante las relaciones con el maestro o ex maestro (como es sabido, el autor de *El ser y el tiempo* agradece a Husserl también el haberle permitido "el más libre acceso a las investigaciones aún no publicadas").[119] Es cierto que, dos años después del discurso de Heidegger, Husserl vuelve con fuerza al tema en cuestión y atribuye al mérito de los griegos el hecho de haber sido los primeros en desarrollar "una posición puramente teórica" tendiente a elaborar "una 'teoría', nada más que una 'teoría'", que así "se convierte en un fin autónomo".[120] Volvamos una vez más al discurso rectoral: "Para los griegos, la ciencia no es un 'bien cultural' (*Kulturgut*), sino la más íntima fuerza determinante del entero ser popular-estatal (*des ganzen volklich-staatlichen Daseins*)".[121] En el artículo ya citado, Husserl habla en cambio de la teoría, la ciencia y la filosofía entre los griegos como de "un reino objetivo de bienes (*Güterreich*), sobre cuya utilidad extrateórica no se interroga".[122]

No es que para Husserl no exista alguna relación entre teoría y praxis, pero es una relación de tipo nuevo, que se instituye a partir del surgimiento de un puro interés teórico: "La filosofía es una función de la praxis racional; la primera es el órgano que pone los verdaderos fines en conocimiento de la segunda. Al auténtico saber (*echtes Wissen*) sigue la acción".[123] Es decir, una vez liberada del empirismo de la praxis vital y natural, la teoría pura fija las normas y los valores de una praxis fundada en una racionalidad universal. Esta trascendencia de las normas y los valores respecto de la historicidad por cierto no puede ser aceptada por Heidegger que, en efecto, rebate que los griegos no intentaban "conformar la praxis a la teoría sino, por el contrario, comprender la teoría misma como la más alta realización de una auténtica praxis (*echter Praxis*).[124] Es en tal sentido que la teoría, o la filosofía, lejos de ser una pura contemplación de valores y normas universales, radica en una historicidad concreta, de la que es al mismo tiempo la

fuerza fundante y determinante. Husserl parece tener presente el discurso rectoral cuando replica que la posición teórica, surgida por primera vez en Grecia, "es del todo no práctica" y "se funda entonces en una *epoché* voluntaria de toda praxis natural y por lo tanto también de toda praxis de grado más alto que, en el ámbito de la vida profesional, se proponga servir a la dimensión natural". Pero eso no significa que la práctica esté separada por un abismo respecto de la teoría, la que antes bien "asume la forma de una praxis de género nuevo, de una crítica universal a cualquier vida y a cualquier fin de la vida, a todas las formaciones culturales" y tiende a "servir de modo nuevo a la humanidad" en su conjunto[125] y no, como consideraba el autor del discurso rectoral, a un Estado y un pueblo determinados.

Parece atacar también a Heidegger la polémica de Husserl contra el cambio ruinoso que se verificó en el "espíritu del tiempo" en Europa y que llevó a liquidar la mejor herencia de la tradición racionalista e iluminista:

> Se renuncia al sentido original de la filosofía como conocimiento teórico del mundo, al sentido de las ciencias individuales como ramas de la filosofía. Teoría pura, pensamiento conceptual de manera abstracta, intelectualismo son palabras que han adquirido una connotación despectiva en un amplio círculo y sobre todo en la juventud, que se considera llamada a poner nuevos ideales en el lugar de aquellos liquidados, según parece, de una vez para siempre.[126]

La referencia a la crisis de ideales de la "juventud" es tanto más significativa si se tiene presente que, al celebrar el cambio verificado en Alemania, a la "fuerza joven y muy joven del pueblo" se había referido Heidegger,[127] el que a su vez, al afirmar que el verdadero significado de la teoría y de la ciencia entre los griegos por cierto no puede ser captado a partir de las "organizaciones internacionales",[128] parece tener como blanco también o en primer lugar a Husserl, empeñado en afirmar, co-

mo sabemos, el rol importante de la comunidad científica mundial y de la "internacionalidad a partir de la cultura".

Pero la insistencia en considerar la ciencia como un autónomo "valor cultural" (*Kulturwert*) le parece a Heidegger una "interpretación reaccionaria (*reaktionäre Deutung*) de la ciencia" misma,[129] no sólo en el sentido de que retoma una tendencia cultural ya desprovista de toda vitalidad, sino tal vez también, por estar en franca contradicción con la revolución nacionalsocialista que se ha verificado en Alemania. Estamos citando de un texto tomado de una de las primeras lecciones del semestre estivo de 1935. Esta condena motivada en términos también políticos había sido tal vez pronunciada ya y Husserl pudo haber tenido conocimiento de ella y tenerla presente en la conferencia de mayo del mismo año, en Viena, donde después de haber aclarado su posición respecto de la tradición racionalista, que se debía reformar y renovar pero por cierto no liquidar, agrega: "Soy de la opinión de que yo, el presunto reaccionario (*der vermeintliche Reaktionär*), soy mucho más radical y mucho más revolucionario que aquellos que hoy se cubren de un radicalismo meramente verbal".[130] Si no tiene directamente presente el curso de lecciones de Heidegger, tal fragmento de todos modos tiene en la mira a los teóricos de una "historicidad" demasiado cerrada e inmóvil a los ojos de Husserl, que advierte entonces la necesidad de defenderse por anticipado de la acusación de querer profesar "un intelectualismo perdido en una teoría ajena al mundo", siguiendo el ideal de una "humanidad superior a su destino y satisfecha" de la pura contemplación científica.[131] Sabemos que "destino" es una palabra clave de la *Kriegsideologie* y de *El ser y el tiempo* (en estrecha relación, precisamente, con la categoría de "historicidad") y que cumple un rol importante también en el discurso rectoral, atravesado en profundidad por el pathos del "destino alemán", ante el cual el saber meramente teórico debe plegarse y reconocer su propia "impotencia" (*Unkraft*).[132] Si en el texto ya citado de 1922-

1923 Husserl había visto la razón en lucha contra "las potencias de la realidad histórica" (*Mächte der historischen Wirklichkeit*), el discurso rectoral insiste reiteradamente en la decisiva "preponderancia [respecto del saber teórico] de todas las potencias constitutivas del mundo (*Übermacht aller weltbildenden Mächte*) del ser humano", de las "potencias del ser", o del "ser histórico-humano", del "ser del hombre".[133] Todo eso le parece una abdicación de la razón a Husserl que, rechazando la acusación de intelectualismo y de indiferencia al "destino", declara no desear desinteresarse de la historicidad, con la que por el contrario piensa realizar una "revolución" positiva y fecunda: en este sentido, estima poder considerarse mucho más "revolucionario" que sus críticos, detenidos en una visión estática y naturalista de la historicidad.

7. *Occidente, Oeste, Este*

Sobre el fin del primer conflicto mundial, interviene un elemento nuevo respecto de las "ideas de 1914". Se trata de la Revolución de octubre. El día mismo de su abdicación, Guillermo II declara que "frente al peligro que amenaza a la entera Europa, sería absurdo continuar la guerra. Es de esperar que el enemigo termine por ver el peligro que golpeará a la civilización europea si Alemania es abandonada al bolcheviquismo" o si se la somete a condiciones de paz tan duras que pueden favorecer la victoria del bolcheviquismo. El armisticio aún no ha sido firmado cuando el emperador –o ex emperador– del agonizante Segundo Reich se ve a la cabeza de una cruzada contra el peligro bolchevique y oriental.[134] Es así que se entrelaza un nuevo motivo y que entra en parte en contradicción con los *topoi* precedentes: mientras por un lado se sigue denunciando el chato "racionalismo" y el aún más chato

"empirismo" (respectivamente latino y anglosajón) de los países al oeste de Alemania,[135] por el otro surge el *pathos* de la unidad de Occidente, visto en su autenticidad y definido en contraposición a la amenaza proveniente del Este. Es una contradicción que a veces se trata de eliminar distinguiendo, en el plano lingüístico, entre "Oeste (*West*) liberal" o "románico-anglosajón"[136] y la *Abendland*, el Occidente en sentido fuerte y pleno que, lejos de excluir a Alemania, la ve como centro y guía.

Si en el balance que la cultura alemana traza de la primera guerra mundial hay un elemento de reflexión de alguna manera autocrítica, el mismo está constituido no por la guerra en cuanto tal sino por la división y por la crisis de Occidente. En 1931 Jaspers observa:

> La política como *cálculo egoísta de una unidad estatal* territorial considera a todos los otros, según la constelación, como aliados o enemigos. Contra aquellos que son más afines por historia y cultura ella se alía con los más ajenos [...] Inglaterra y Francia han empleado tropas indias y negras en el frente del Rin. Alemania no se rehusaría a aliarse con Rusia si eso le ofreciera alguna posibilidad de reconquistar su libertad.[137]

Occidente se está autodestruyendo. Cierto –subraya Spengler– apelar a las poblaciones de color en ocasión de conflictos internos de Occidente no es un hecho del todo nuevo: en su época, los ingleses habían recurrido a las tribus indias para tratar de dominar a las colonias americanas rebeldes y, sobre todo, más tarde, en el curso de la Revolución Francesa, "los jacobinos habían puesto en movimiento por los 'derechos del hombre' a los negros de Haití". Pero con la utilización en "masa" de las poblaciones de color en el curso de la primera guerra mundial, se ha verificado un salto de calidad tal que significa un desplazamiento radical de las relaciones de fuerza en perjuicio de Occidente.[138]

La situación es tanto más grave porque, aun en el período posterior a la guerra, Francia persiste en la alianza con las poblaciones de color de sus colonias africanas, pero la familiarización de los negros con la técnica y el arte militares occidentales mina en profundidad el poder blanco.[139] Entonces, concluye Spengler, "no es Alemania sino Occidente quien perdió la guerra mundial cuando se diluyó el respeto de los pueblos de color".[140] Son sobre todo las democracias occidentales, insiste Jünger, las que ahora corren el riesgo de pagar con la pérdida de los propios dominios coloniales "los préstamos de guerra en sangre y fuerza de trabajo" recibidos de los pueblos de color en 1914-1918.[141] También se lamenta Spengler de que en todo caso fue Rusia quien salió victoriosa, un país que con la Revolución de octubre se quitó la "máscara 'blanca'" para convertirse "de nuevo en una gran potencia asiática, 'mongólica'", animada de "odio enfocado contra Europa" y, como lo demuestran sus llamados a la sublevación de los pueblos y países coloniales, ya parte integrante de la "entera población de color de la tierra, que ella ha compenetrado con el pensamiento de la resistencia común" y la lucha contra "la humanidad blanca".[142] Es entonces una auténtica desgracia que, con tal de debilitar y desmembrar a Alemania, Francia no vacile por un lado en apoyar las agitaciones revolucionarias de los comunistas alemanes (en complicidad, al menos objetiva, con la Unión Soviética) y, por el otro, en aliarse con las poblaciones de color. En conclusión: "la Francia euroafricana"[143] contribuye a hacer pesar sobre Occidente un peligro mortal.

A la fatal división que se verificó en el curso de la primera guerra mundial (y que todavía continúa en el período de posguerra), Jaspers contrapone "una política *fundada sobre una conciencia histórica de la totalidad* que ya hoy estaría en condiciones de advertir, más allá de todo Estado individual, los intereses futuros del ser-hombre, como se prefigura en el antagonismo entre Oriente y Occidente, entre libertad europea y

fanatismo ruso. Tal política no olvidaría los profundos vínculos humanos y espirituales del germanismo con los pueblos anglosajones y latinos y tendría horror de la traición tantas veces consumada hasta hoy contra esa afinidad".[144] En este cuadro, siempre con referencia a la trágica experiencia de la división de Occidente, Jaspers lamenta el hecho de que la guerra

> no es más conflicto entre fes sino lucha de intereses, no choque entre auténticas civilizaciones sino entre entidades administrativas [...] No se llega más a una decisión histórica, como fue por ejemplo la victoria de los griegos sobre los persas, que aún hoy funda la existencia de la personalidad del hombre occidental o, también, la victoria de los romanos sobre los cartagineses, que consolidó la conquista de los griegos.[145]

La nueva Persia que amenaza a Occidente es evidentemente la Unión Soviética. Jaspers adopta tonos apocalípticos: "Hoy se inicia *la última campaña contra la nobleza* [...] Las pasadas revoluciones pudieron verificarse sin destruir al hombre; si esta tuviera éxito, aniquilaría al hombre".[146]

8. *Historicidad alemana y unidad de Occidente*

El llamado a la unidad de Occidente es el hilo conductor de la adhesión de Heidegger al nazismo y de la posterior lealtad respecto del régimen. Reiteradamente resuena el pathos del "hombre occidental", del "ser occidental" (*abendländisches Dasein*) y de la "fuerza espiritual de Occidente".[147] Se trata –observa el filósofo en 1937– de hacer frente "al amenazante desarraigo de Occidente", de aventar la "amenaza contra Occidente", de realizar su "salvación".[148] Será el mismo Heidegger el que observe, después de la derrota de Alemania, que

había adherido al nazismo al ver la "situación histórica de Occidente", por sentido de "responsabilidad occidental",[149] en la esperanza de que el mismo Hitler estuviera a la altura de su "responsabilidad occidental".[150]

No es muy diferente la posición de Carl Schmitt. Este último, al referirse en 1936 al "gran discurso al *Reichstag*" del 7 de marzo en el que "el Führer y *Reichskanzler* Adolf Hitler" había hablado de las naciones europeas como de una única "familia" y de Europa como de la "casa" común de esa familia, subraya "el parentesco nacional y *völkisch* de los pueblos europeos", en contraposición a los pueblos ajenos a Europa y a Occidente, se tratase de Abisinia –a la que justamente la Italia fascista se rehusaba a reconocerle una "homogeneidad en el plano de la civilización"– o de la URSS infaustamente incluida por los enemigos de Alemania en la "comunidad de los Estados europeos".[151] Schmitt protesta contra el pacto que había estipulado Francia el 2 de mayo de 1935 con la Unión Soviética, que ya había ingresado en la Sociedad de las Naciones y en su Consejo; es decir, protesta contra el debilitamiento del cordón sanitario extendido inmediatamente después de la Revolución de octubre. Y es en este mismo contexto que se debe leer la observación de Heidegger, en el semestre estivo de 1935, según la cual Europa, "en su funesto enceguecimiento [está] siempre a punto de apuñalarse ella misma".[152]

Precisamente para que pueda afrontar mejor el peligro mortal proveniente del Este, y de las poblaciones de color, Occidente es llamado a la unidad. Pero carece de sentido histórico querer leer en estos textos, que sin embargo señalan la necesidad de la comprensión entre los pueblos (europeos), consignas y un programa contrapuestos a los nazis;[153] el pathos de la comunidad europea y occidental, e incluso el llamado a respetar la peculiaridad de cada pueblo (europeo) son temas largamente presentes en los discursos de Hitler de esos años. En la participación en la que llama a apoyar la decisión del nuevo gobierno nazi de hacer salir a Alemania de la Socie-

dad de las Naciones,[154] Heidegger declara, es verdad, que la voluntad alemana de afirmar la propia "autónoma responsabilidad *völkish*". no significa "separación de la comunidad de los pueblos". Pero también en un discurso de Hitler del 21 de marzo de 1933 se puede leer: el pueblo alemán "nunca ha separado el sentimiento de la propia fuerza de la responsabilidad profundamente sentida por la vida de la comunidad de las naciones europeas". En el llamamiento ya citado, Heidegger habla de "relación abierta y viril de autonomía y reciprocidad de los pueblos y de los Estados". Y es así como una publicación de propaganda del Tercer Reich resume un pasaje del discurso de Hitler del 17 de mayo de 1933: "Precisamente el nacionalsocialismo que, como movimiento nacional, ha jurado fidelidad al propio pueblo (*Volkstum*) respeta, a partir de la propia visión del mundo, los derechos nacionales de los otros pueblos".[155] Obviamente, no se trata aquí de hacer coincidir las posiciones del filósofo con las de un político consumado aun en el arte de mentir y que, en ese momento, intentaba desmantelar Versailles y remilitarizar Alemania en el nombre de la dignidad a la par con las potencias vencedoras de la primera guerra mundial, de las que deseaba evitar la intervención militar. Pero de todos modos es absurdo querer leer en el pedido de Heidegger de apoyar a Hitler en la lucha contra la Sociedad de las Naciones un programa político contrapuesto. Por otra parte, es significativa la presencia, siempre en el texto del filósofo, de una despreciativa liquidación del ideal de una "inconsistente y poco comprometida fraternización universal".

En realidad, es necesario partir, una vez más, de la *Kriegsideologie* que, como ya hemos visto, había acusado a la *Zivilisation* y el Acuerdo de promover un universalismo agresivo y poco respetuoso de las peculiaridades nacionales. También este motivo es heredado por el nazismo. El universalismo cristiano-moderno, que empieza a delinearse desde la decadencia de la antigüedad clásica, y que halla oposición sólo en

Alemania, según Böhm se equivoca cuando procede a una furiosa y funesta homologación que anula o pretende anular "toda peculiaridad en las características nacionales (*volkhaft*) o personales".[156] También para otro ideólogo del régimen, Heyse, el universalismo, que hunde sus raíces siempre en la antigüedad tardía y en el cristianismo, anula progresivamente "las diferencias individuales de los hombres y de los pueblos".[157] El tema es omnipresente, y con una dimensión netamente política, en Schmitt. Universalismo es aquí puro y simple sinónimo de intervencionismo y de "pretendida injerencia mundial".[158] En esta visión, los derechos universales del hombre no son más que la fundación teórica del imperialismo, en polémica con el cual se celebra "la santidad de un ordenamiento vital no universalista, de base étnica (*volkhaft*), respetuoso de los pueblos".[159] Naturalmente, Schmitt tiene presente la utilización que habían hecho del tema de los derechos del hombre los países del Acuerdo como ideología de la guerra que justificaba, en nombre de la cruzada contra Alemania, el sacrificio de millones de hombres. Pero la denuncia que hace de tal ideología el politólogo alemán y nazi, se presenta un tanto coadyutoria, dirigida exclusivamente a la justificación del derecho del Tercer Reich a expandirse al Este y a constituirse en una gran esfera imperial y hegemónica sin interferencias externas. No por azar, en los escritos de ese período, y explícitamente en el título de uno de las contribuciones aquí citadas, se hace la denuncia del "universalismo" en nombre del "gran pasado" vital y cultural de Alemania.

Resta el hecho de la permanente vitalidad, en la vigilia de la segunda guerra mundial, de un *topos* heredado de la primera. Volvamos a Heyse que escribe: "'Economía mundial', 'civilización mundial' (*Weltzivilisation*), 'revolución mundial'" son sólo diversas manifestaciones de un único principio ruinoso.[160] A su vez, Schmitt llama a luchar al mismo tiempo contra el "universalismo de las potencias del Oeste liberal-democrático y asimilador de los pueblos y el universalismo del

Este bolchevique y revolucionario".[161] Es un *topos* ya claro: si Alemania es el país de la "historicidad", sus enemigos de Este y Oeste son los representantes de un universalismo engañoso y carente de historia. Por otra parte, si Occidente, en el sentido más alto y más profundo –que no se debe confundir con el Oeste de la *Zivilisation*, que representa el mismo principio nivelador y disolutorio del Este comunista– es el lugar de la "historicidad", sólo puede ser conducido a la salvación por Alemania.

El que se opone de alguna manera a tal ideología es Husserl, que procede a ampliar el concepto de Occidente o Europa, del que ya forman parte "los dominios ingleses, los Estados Unidos, etcétera",[162] y que ha alcanzado tal unidad interior que se configura como una "supranacionalidad europea".[163] Además, Alemania ya no ocupa ninguna posición hegemónica. Para Husserl, no es un país individual sino la "Europa espiritual" en su totalidad la que hunde sus raíces en la "antigua Grecia de los siglos VII y VI a.C.", y por lo tanto ejerce "una función suprema para toda la humanidad".[164] De Europa u Occidente, Husserl excluye no sólo a la Unión Soviética y los países coloniales y semicoloniales, sino también a poblaciones que viven en el interior de Europa u Occidente, es decir, "los indios que son mostrados en las barracas de las ferias, o los gitanos que vagabundean por Europa".[165] En el momento en que pronuncia estas palabras –en Viena, el 7 y el 10 de mayo de 1935– Husserl no podía saber que, de ahí a algunos meses, las leyes de Nüremberg empezarían a atacar, junto con los judíos, a los gitanos, acusados precisamente de vagabundeo.[166] Ni podía saber que, en las conversaciones de mesa de los años siguientes, Hitler se remitiría repetidamente a la política puesta en práctica por los americanos blancos, o de origen europeo, contra los indios, para justificar su política de exterminio en perjuicio de las poblaciones del Este europeo y de todas las razas "inferiores".[167]

Sin embargo, colocada en este contexto objetivo, la toma de posición de Husserl presenta una indudable gravedad. Al excluir a indios y gitanos de Europa, el filósofo declara no desear atenerse a un criterio meramente geográfico,[168] pero en realidad revela no haber logrado ir hasta el fondo en la crítica a la categoría de "historicidad" cara a Heidegger y, con modalidades obviamente diferentes, a los nazis. Lo demuestra el hecho de que el motivo de la exclusión de los gitanos de Europa se indica en el constante vagabundeo de ellos. El tema y la retórica de las raíces siguen haciéndose sentir. Husserl extiende los confines de Europa y de Occidente, renuncia a la hegemonía de Alemania, reintepreta la misma categoría de historicidad, tratando de depurarla de su pesadez naturalista, pero que vuelve a hacerse sentir de inmediato cuando el filósofo, aún apasionadamente aferrado al pathos de la historicidad europea, habla de las poblaciones ajenas a ella: los indios, los gitanos, los esquimales o los papúes.[169] A pesar de todo, Husserl sigue siendo prisionero del mito o del culto del "hombre occidental" o del "ser occidental" caro a Heidegger pero también a Baeumler, también él empeñado en celebrar al *abendländischer Mensch*, aun varios años antes de convertirse en uno de los ideólogos del Tercer Reich.[170] De "hombre occidental" habla el mismo Jaspers[171] que, por cierto, no adhiere al régimen y que aún en 1935 concluye un ensayo sobre Kant con la afirmación de que los grandes filósofos podrán seguir haciendo oír sus voces sólo "mientras vivan los occidentales".[172] Y, en fin, de "humanidad occidental" habla precisamente Husserl.[173]

La irrupción de las poblaciones coloniales y de color en el frente de la primera guerra mundial, lejos de debilitarlo, había agudizado el prejuicio eurocéntrico, herencia de una larga historia y, en particular, de la tradición colonial. Poco

después del estallido del conflicto, Thomas Mann había reprochado al Acuerdo el haber desencadenado contra la presunta "barbarie" de Alemania a "kirguises, japoneses, gurkas y hotentotes".[174] Y luego Weber había celebrado al pueblo alemán como un gran pueblo de cultura y civilización (*ein grosses Kulturvolk*), en contraposición al "negro del Senegal" (cf. *supra*, cap. 1, sec. 3), puesto en la guerra por los enemigos de Alemania, cuya cultura y publicidad, por otra parte, no eran las únicas que agitaban este tema. En cuanto aliada de los países que habían recurrido a ellas, Italia había derivado provecho del empleo de las poblaciones de los países coloniales, pero veamos qué escribe Croce en 1922, aunque sea como demostración del inevitable desprejuicio realista de la acción de los Estados: "Se ha visto a Francia enfurecida solicitar la ayuda de todos, festejar a salvajes bárbaros, senegaleses y gurkas indios que pisoteaban su dulce tierra".[175]

Cuando habla del "papú", a Husserl parece costarle subsumirlo plenamente en el concepto de hombre:

> El término razón es un título muy amplio. Según la buena y vieja definición, el hombre es un ser racional, y en este sentido también el papú es un hombre y no un animal [...] Pero así como el hombre, comprendido el papú, representa respecto del animal un nuevo grado de animalidad, la razón filosófica representa un nuevo grado de la humanidad y de la razón.[176]

Si se asume la categoría de razón en su significado más fuerte y más rico, el papú no parece apropiadamente subsumible en ella; sí, es un hombre, pero el europeo representa un grado superior de humanidad, la *Kulturmenschheit*, en verdad la única en condiciones de expresar una cultura y una civilización en el sentido auténtico del término.[177]

Pero no es sólo en Husserl que el papú se eleva a símbolo de la primitividad, si no de la barbarie. En 1918, Benedetto Croce había referido esta anécdota relativa a la vida de Anto-

nio Labriola: "'¿Cómo haría para educar moralmente a un papú?', le preguntó uno de nosotros, sus alumnos [...] 'Provisoriamente (respondió con aspereza propia de Vico y de Hegel el profesor herbartiano), provisoriamente lo haría esclavo; y esta sería la pedagogía del caso, salvo luego, según sus nietos o biznietos [...]'". Y, con Labriola, Croce parece estar sustancialmente de acuerdo, a juzgar al menos por su comentario, según el cual es necesario "hallar el modo adecuado y concreto para difundir la cultura. Y este modo puede ser tal vez también el *odi profanum vulgus*, y el rechazo violento de la gente del umbral del templo de la ciencia, obligándola a estar fuera hasta que se haga digna".[178] Se comprende entonces la ironía de Gramsci: se les reconocía la madurez, o la capacidad para adquirirla con rapidez, a los "pueblos primitivos" sólo cuando se trataba de enviarlos al frente, después de haberlos adiestrado "en el manejo del fusil", antes que "en el empleo del arco, del boomerang, de la cerbatana".[179] Sin embargo, con su posición respecto del papú, si bien en 1922 tiene cierta simpatía por la función de orden atribuida al fascismo, Croce se coloca en realidad en el surco de la tradición liberal. ¿No había declarado John Stuart Mill, en el ensayo dedicado temáticamente, ya en el título, a la celebración de la libertad, que "el despotismo es una forma legítima de gobierno cuando hay que enfrentar la barbarie"?[180]

Si Weber habla de "pueblo civil" (*Kulturvolk*) y Husserl de "humanidad civil" (*Kulturmenschheit*), Heidegger habla con significado análogo de "pueblo histórico" (*geschichtliches Volk*)[181] o de "humanidad histórica" (*geschichtliches Menschentum*),[182] con referencia a Alemania en particular y a Occidente en general. Y del mismo modo en que el primero indica, como antítesis de la civilización, al "negro de Senegal" y el segundo "al papú", el tercero señala a los "hotentotes".[183] Entonces, lo que impulsa a Husserl a su grave posición no es el universalismo humanista,[184] sino por el contrario el peso que el culto de la peculiaridad, propio de la categoría de "historicidad", si-

gue ejerciendo sobre él. En cuanto a este punto, la diferencia más relevante respecto de Heidegger está en la diferente extensión de Occidente, y por lo tanto de la "historicidad" o "civilización" que, en Husserl, parece menos impregnada del culto de las raíces y del apego al suelo. Con la ulterior consecuencia de que Heidegger ve amenazado al Occidente propiamente dicho por el peligro de la "muerte histórica", es decir, por la pérdida de la "historicidad", tras el ruinoso proceso de nivelación y desarraigo provocado por la "democracia" y por la modernidad (cf. *infra*, cap. 5, sec. 2).

Primero el estallido de la guerra, interpretada y vivida como el choque entre culturas contrapuestas o, directamente entre la civilización y la barbarie, luego la preocupación y la angustia provocadas por la Revolución de octubre y el llamado y el impulso derivados de ella a la sublevación de los pueblos coloniales, todo ello se había insertado en el consolidado eurocentrismo de la tradición colonialista y había provocado un pathos de Occidente y de la civilización, cada vez definidos de manera diversa, pero siempre en contraposición a aquellos que eran excluidos de Occidente o de la civilización. Identificado con la civilización, Occidente se ve obligado no sólo a defenderse de las amenazas externas sino también a preservar su pureza interna. Lamentablemente, observa Spengler, Francia no duda en considerar a los negros y a las poblaciones de sus colonias como *frères de couleur*; lamentablemente, "al contrario del germánico, el sentimiento francés de raza no se rebela ante la igualación de los negros" y ni siquiera se opone a los "matrimonios mixtos".[185] Incluso en un texto de Jaspers de 1931 podemos leer: "Las razas se mezclan. Las civilizaciones históricas se separan de sus raíces y se precipitan en el mundo técnico y económico y en una vacía intelectualidad".[186] Sin embargo, en ese mismo texto, tal vez con la mirada dirigida en particular al antisemitismo, el filósofo condena la "teoría de las razas" (cf. *infra*, cap. 4, sec. 4). Al hacer decididamente la defensa de los judíos, Jaspers destaca su

gran contribución a la cultura y a la historia de Occidente. La inclusión en Occidente parece ser el presupuesto si no de la salvación y la integridad física, al menos de los plenos derechos políticos y civiles.

El nazismo, en cambio, terminará por considerar ajenos a Occidente a los judíos, y con ellos no sólo a los gitanos y los indios, sino también a las poblaciones de la Europa oriental. La disolución nominalista del concepto de hombre llega de esta manera a su conclusión extrema. Es así que al concepto universal de hombre se contrapone, por parte de los ideólogos más burdos, y del mismo Carl Schmitt en el momento más bajo de su parábola (cf. *infra*, cap. 4, sec. 5) ya ni siquiera el concepto de "hombre occidental", sino más expeditivamente el de "hombre alemán".[187] Para Hitler, si se pretende hablar de derechos del hombre, es claro que el único, el auténtico, "el más sagrado derecho del hombre" consiste en mantener la pureza y asegurar el desarrollo del "mejor tipo de hombre" (*bestes Menschentum*).[188]

10. *El "pueblo metafísico" y la salvación de Occidente*

El pathos de Occidente se une estrechamente, en Heidegger, con el de la "esencia alemana" y del "destino alemán".[189] Claramente, Alemania tiene un rol, una misión particular que cumplir. La contraposición Occidente-Oriente y el llamado a una renovada salvación de Occidente, según el ejemplo de aquella garantizada en su momento por los griegos, constituyen un tema central de la reflexión del filósofo en esos años. La remisión a la helenidad no es y no puede ser un elemento unificante para toda la humanidad, pero sirve para definir a las formaciones en lucha: "el nombre de Heráclito" no es "la fórmula para el pensamiento de una humanidad que en sí

abarca el entero globo (*Allerweltsmenschheit an sich*). Es en cambio el nombre de una potencia original de la existencia histórica occidental-germánica, en su primera confrontación con el elemento asiático". [190] A esta primera confrontación de Occidente con Asia, a esta *Auseinandersetzung* que había llevado a Grecia a instalarse con sus colonias en la costa del Asia menor, Heidegger vuelve reiteradamente. "No se debe olvidar", escribe en 1937, "que los griegos no se convirtieron en lo que son para siempre encerrándose en su 'espacio'. Sólo mediante la confrontación más áspera pero creativa con el elemento a ellos más ajeno y hostil, con el elemento asiático, se elevaron a la corta parábola de su unicidad y grandeza históricas".[191]

En Burckhardt, un autor que le era familiar, Heidegger había podido leer: "Sólo en la lucha abierta y gloriosa con esta Persia, los griegos adquirieron la conciencia de la antítesis con los bárbaros".[192] Esta antítesis está constantemente presente y siempre reactualizada en Heidegger. El curso sobre Hölderlin de 1934-1935, después de haber aclarado que el "Führer" remite a la esfera de los "semidioses" (*Halbgötter*) y que "ser Führer es un destino (*Schicksal*), y que "'destino' es el nombre para el ser de los semidioses", siente la necesidad de agregar que el destino del que aquí se habla (como "esencial palabra alemana") nada tiene que ver con la "representación asiática de destino", entendido como "agitarse (*Dahintreiben*) desprovisto de voluntad y de conciencia en una fatalidad (*Verhängnis*) obtusa, y que simplemente trastorna (*einfach dahinwälzend*), dentro de la totalidad (*Allheit*) del ente encerrado en sí mismo".[193]

Al insistir en la antítesis entre Asia por una parte y Grecia y Alemania (y Europa) por la otra, Heidegger desea que "la gran decisión sobre Europa" no se produzca "mediante aniquilación" (*auf dem Wege der Vernichtung*),[194] y que entonces no se repita el choque fratricida del primer conflicto mundial. Pero la recíproca comprensión de los pueblos europeos, advierte, es posible sólo si cada uno de ellos toma conciencia

de la propia "misión histórica": "El rasgo fundamental de su misión les es definido a los pueblos occidentales creadores de historia por el actual momento internacional como la salvación de Occidente". Sólo con "decisiones extremas" se puede aventar la "amenaza que pesa sobre Occidente de un completo desarraigo y de una confusión general".[195] Y en este ámbito, Alemania debe cumplir un rol importante, colocada en el "centro" (*Mitte*) de Europa (y de Occidente): es "el pueblo más rico en vecinos y por ende el pueblo más amenazado", el que en mayor medida y más dolorosamente advierte la "tenaza" que estrechan sobre Europa y Occidente la URSS y USA, dos países que en el plano filosófico representan el mismo principio, que consiste en el desencadenamiento de la técnica y en la "masificación del hombre".[196]

En Aristóteles, Heidegger había podido leer que la "estirpe de los helenos ocupa la posición central" (*meseuei*), colocada como está, comentaba Burckhardt, "en medio (*Mitte*) de dos tipos de bárbaros".[197] La posición central entre los bárbaros modernos (Unión Soviética y Estados Unidos) la ocupan ahora Alemania y Europa. En Estados Unidos y en la Unión Soviética se expresaba un mismo principio metafísico: era la conclusión obligada de la *Kreigsideologie* que había celebrado la lucha de Alemania contra el "mammonismo"[198] que se difundía en Inglaterra y en América, un país este último marcado, según Weber, por el "romanticismo de la cantidad"[199] y, según Wilamowitz, por la "tiranía del dinero".[200] Había ido a la lucha el mismo Guillermo II para llamar a los alemanes a resolver el conflicto entre las dos "concepciones del mundo" opuestas, derrotando al fin a la anglosajona y "la idolatría del dinero" que la caracterizaba.[201] Y bajo las mismas categorías, con algún pequeño ajuste, pronto había sido subsumido el Estado surgido de la Revolución de octubre. Nos limitamos a algunos ejemplos. Spengler acusa a Marx de pensar "en modo puramente inglés" (es decir, con las categorías de un "pueblo mercantil"),[202] y denuncia en el "socialismo [...] *nada más que*

el capitalismo de la clase inferior. La teoría manchesteriana del libre mercado de Cobden y el sistema comunista de Marx surgieron ambos en la Inglaterra de 1840".[203] A su vez, Sombart, después de lanzar en el curso de la guerra el slogan de los "héroes contra mercaderes" (alemanes contra ingleses), en 1924 acusa al socialismo moderno, "proletario", de estar impregnado de "espíritu romántico-anglosajón", naturalmente caracterizado por la "masificación" (*Massenhaftigkeit*) y por la "cuantificación del valor de la vida".[204] Se diría que, si bien sólo en el plano ideológico, aún después de la guerra sigue la campaña contra los "mercaderes", cuya formación se había reforzado con la llegada de los bolcheviques; ¿acaso no es la de Marx una "moral de los negocios" (*Geschäftsmoral*) y mercantil?[205] Esta última definición es de Spengler, para el cual es un punto firme que en la URSS, como en América, "la vida tiene una configuración exclusivamente económica, por lo tanto carente de profundidad (*Tiefe*)".[206] Es entonces en ese cuadro que se inserta el Heidegger de *Introduzione alla metafisica*: el mundo moderno, cuya verdadera naturaleza se conoce por el espectáculo repelente ofrecido conjuntamente por Estados Unidos y la Unión Soviética, tiene como "dimensión dominante", la "extensión", el "número", lo "cuantitativo"; es una existencia desprovista de "toda profundidad" (*jede Tiefe*).[207]

Contra todo ello se yergue, siempre según Heidegger, el pueblo alemán, el "pueblo metafísico" por excelencia.[208] En este momento –estamos en 1935– el término "metafísica" no ha asumido todavía la acepción negativa que adquirirá luego. Y precisamente en ello se puede entrever la continuidad respecto de los *topoi* de la primera guerra mundial. Del pueblo alemán como "pueblo de la metafísica" había hablado Thomas Mann en el curso del primer conflicto, que a Alemania había contrapuesto luego la utilitaria posición "antimetafísica" y la "mera cultura de la utilidad" propia de las democracias occidentales.[209] Pero en los años de Weimar, el gran escritor, ya lúcido crítico de la turbia ideología que se difunde en medida

creciente en su país, toma distancia de aquella a la que, como se ha visto, ahora define y condena como "la ideología de la guerra" (*Kriegsideologie*). Es evidente el empeño en desmantelar los *topoi* a cuya difusión él mismo había contribuido durante el conflicto mundial. En polémica con aquellos que se obstinan en considerar inconciliables con el "espíritu alemán" tanto la democracia como el socialismo, y su "materialismo economicista", Thomas Mann objeta que "la democracia puede ser algo más alemán que la imperial pompa operítistica" y que, lejos de ser sinónimo de superficialidad, bien puede "tener profundidad (*Niveau*) y hasta la profundidad del romanticismo alemán".[210] ¿La persistente *Kriegsideologie* sigue atronando contra el espíritu mercantil? Entonces Thomas Mann cita el elogio apasionado que Novalis hizo del *Handelsgeist* como "espíritu de la cultura" (*Geist der Kultur*).[211] Se trata de citas y de referencias que responden no a un intento de rigurosa reconstrucción histórica sino a una exigencia de política cultural: estamos en presencia de un esfuerzo tendiente a devolver derecho de ciudadanía en Alemania a todo lo que la *Kriegsideologie* había patrióticamente expulsado.

Y sin embargo, ese esfuerzo no se ve coronado por un gran éxito; por otra parte, el escritor tiene plena conciencia de que avanza contra la corriente. Inmediatamente después del fin del conflicto, Jaspers define "ametafísico" el "liberalismo" propio de los países occidentales (cf. *supra*, cap. 2, sec. 1). Algunos años más tarde, Sombart declara que "el espíritu alemán es *metafísico*, y ello en contraposición a la sordidez respecto de la dimensión de la "trascendencia" (entendida en sentido lato), propia de anglosajones y latinos.[212] En la década de 1930, el creciente éxito nazi en las universidades alemanas se ve favorecido por la visión, ampliamente difundida entre profesores y estudiantes, del pueblo alemán como pueblo "metafísico", en violenta oposición con la superficialidad del Occidente democrático y mecanicista.[213] Dos años después de la conquista nazi del poder, en el mismo año de *Introdu-*

zione alla metafisica, Heyse observa que "el pueblo germánico-alemán se considera como el portador por excelencia de los valores metafísicos de la vida".[214]

Notas

[1] Sombart, *Händler und Helden*, cit., pág. 18.

[2] E. Troeltsch, "Über einige Eigentümlichkeiten der angelsächsichen Zivilisation" (1916) en Íd. *Deutscher Geist and Westeuropa*, Tubinga, 1925 (reed. Aalen, 1966), pág. 115.

[3] C. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols* (1938); trad. it. en Íd., *Scritti su Thomas Hobbes*, a cargo de C. Galli, Milán, 1986, pág. 81.

[4] A. Moeller van der Bruck, *Das dritte Reich*, Berlín, 1923, pág. 87. En lo que concierne a Georg Quabbe, cf. A. Möhler, *Die konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Ein Handbuch*, Darmstadt, 1989, pág. 112.

[5] F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus* (1936), Munich, 1965, págs. 274-281.

[6] K. Mannheim, *Das konservative Denken. Soziologische Beiträge zum Werden des politisch-historischen Denkens in Deutschland* (1927), en Íd., *Wissensoziologie*, cit., págs. 408-508 (en particular, pág. 466).

[7] Spengler, *Jahre der Entscheidung*, cit., págs. 8 y 85 e Íd., *Der Untergang des Abendlandes*, cit., pág. 1063.

[8] Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, cit., pág. 28.

[9] Ibíd., págs. 32 y 613.

[10] Sombart, *Händler und Helden*, cit., pág. 141.

[11] Sombart, *Der proletarische Sozialismus* ("Marxismus"), Jena, 1924, vol. 1, pág. 252.

[12] Jünger, *Der Arbeiter*, cit., págs. 14 y 22 y sigs. En 1951, Jünger citará explícitamente a Burke (cf. *Der Waldgang*, en Íd. *Sämtliche Werke*, cit, vol. 7, pág. 297), pero la influencia mediada o directa del autor inglés se hace sentir en especial en el período entre las dos guerras.

[13] J. de Maistre, *Considérations sur la France* (1797), en *Oeuvres complètes*, Lyon, 1884, vol. 1, pág. 74; trad. it. (levemente modificada), *Considerazioni sulla Francia*, a cargo de M. Boffa, Roma, 1985, pág. 47.

[14] Mannheim, *Das konservative Denken*, cit., pág. 467.

[15] G. Anders, "Nihilismus und Existenz" (1946) en Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, cit., pág. 267.

[16] Sobre ello, y en cuanto a las consideraciones ulteriores hechas en el curso de este parágrafo sobre Nietzsche, cf. D. Losurdo, "Nietzsche, il moderno e la tradizione liberale", en G. M. Cazzaniga, D. Losurdo y L. Sichirollo (comps.), *Metamorfosi del moderno*, Urbino, 1988, págs. 115-140 (en particular, págs. 126 y sigs.). Significativamente, el que destaca y celebra el nominalismo de Heidegger, incluyéndolo en una línea de continuidad con Burke y de Maistre, es un exponente de primer plano de la Nouvelle Droîte francesa: cf. A. de Benoist, "Fondements nominalistes d'une attitude devant la vie", en Íd., *Les idées à l'endroit*, París, 1979, págs. 32 y sigs. Sobre la

categoría de "nominalismo antropológico", que aquí se hace valer, remitimos a Losurdo, *Realismus und Nominalismus als politische Kategorien*, en D. Losurdo y H. J. Sandkühler (comps.), *Philosophie als Verteidigung des Ganzen der Vermuft*, Colonia, 1988, págs. 170-196, y D. Losurdo, "Il concetto di uomo tra Marx e il liberalismo", en *Mondoperaio*, agosto-setiembre de 1989, pp. 123-132.

17 A. Baeumler, *Nietzsche* (1930), en Íd., *Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Berlín, 1937, pág. 247.

18 Heyse, *Idee und Existenz*, cit., págs. 140 y sigs., 104 y 14.

19 Löwith, *Mein Leben*, cit., págs. 36 y 141, nota 15.

20 Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., sec. 27, pág. 171; trad. it. cit., pág. 165.

21 Heidegger, *Anmerkungen zu Karl Jaspers*, cit., pág. 52; trad. it. cit., pág. 460.

22 Baeumler, *Nietzsche der Philosoph und Politiker*, cit., pág. 130. El fragmento citado por Baeumler fue tomado de la primera versión del prefacio a *Die Geburt der Tragödie* (1871) (cf. F. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (en adelante citado como KSA y la indicación del volumen), comp. por G. Colli y M. Montinari, Munich-Berlín y Nueva York, vol. 7, pág. 355).

23 S. Kierkegaard, *Eine literarische Anzeige* (1846), trad. alemana del danés, en Íd., *Gesammelte Werke*, comp. por E. Hirsch y H. Gerdes, *Gütersloh*, 1983, 17 Abteilung, págs. 89-97.

24 Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, cit., págs. 242, 108 y 163.

25 C. Schmitt, *Über die drei Arten des rechtswissenschaflichen Denkens*, Hamburgo, 1934, pág. 44. En este ensayo, Schmitt parece desear tomar posición contra el "nominalismo" en el ámbito jurídico y político en nombre de lo concreto de la comunidad política (ibíd., págs. 8 y sigs.) pero, en realidad, este énfasis en la historicidad concreta se desarrolla sobre la base de la disolución nominalista del concepto universal de hombre. En el mismo equívoco incurre Sombart, que le reprocha a Marx al mismo tiempo el "nominalismo" (cf. *Der proletarisches Sozialismus*, cit., vol. 1, págs. 151 y sigs.) y el pathos de la unidad del género humano (ibíd., págs. 242-253).

26 C. Schmitt, *Staat, Bewegung, Volk*, Hamburgo, 1933, pág. 44.

27 C. Schmitt, *Nationalsozialismus und Volkerrecht*, Berlín, 1954, pág. 7.

28 C. Schmitt, *Faschistische und nationalsozialistische Rechtswissenschaft* (1929), en "Deutsche Juristen-Zeitung", 1936, pág. 619.

29 C. Schmitt, "Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolisitierungen" (1929), en Íd., *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles* 1929-1939, Hamburgo, 1940 (reed., Berlín, 1988), pág. 124 (trad. it. en *Le categorie del "politico"*, Bolonia, 1972, pág. 172.

30 Heyse, *Idee und Existenz*, cit., pág. 314.

31 Ibíd., pág. 121 y Böhm, *Anti-Cartesianismus*, cit., págs. 42 y 53.

32 F. Böhm, *Gegenwärtigkeit und Transzendenz der Geschichte*, en "Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie. Neue Folge des Logos", 1 (1935), págs. 159-78 (en particular pág. 178).

33 R. Craemer, *Geschichtwissenschaft und politischer Geist*, ibíd, págs. 170-201 (en particular, págs. 179 y 199 y sigs.).

34 O. F. Bollnow, "Zum Begriff der Ganzheit bei Othmar Spann", en

Finanzarchiv Neue Folge, VI, 2, Tubinga, 1938, págs. 271-315 (en particular, pág. 286).

35 Ibíd., pág. 304.

36 Ibíd., pág. 315.

37 Spengler, *Der Mensch und die Technik*, cit., pág. 9.

38 Bollnow, *Zum Begriff der Ganzheit bei Othmar Spann*, cit., pág. 305.

39 E. Jünger, "Der Kampf als inneres Erlebnis" (1922), en Íd. *Sämtliche Werke*, cit., vol. 7, págs. 49 y sigs.

40 Ibíd., págs. 11 y sigs.

41 En un ensayo de 1933, declara que su esfuerzo es el de profundizar los problemas que se abren "en el terreno de la filosofía heideggeriana": cf. O. F. Bollnow, "Über Heideggers Verhältnis zu Kant", en *Neue Jarhrbücher für Wissenschaft und Jugendnbildung*, 1933, n° 1, pág. 222.

42 Heidegger, *Anmerkungen zu Karl Jaspers*, cit., pág. 11; trad. it. cit., págs. 440 y sigs.

43 Heidegger, *Die Selbstbehauptung*, cit., págs. 18 y sigs. y 15.

44 La carta de M. Heidegger a C. Schmitt, del 22 de agosto de 1933, fue publicada en *Telos*, 1987, n° 72, pág. 132. En italia, Gentile se remite a Heráclito inmediatamente después del estallido de la primera guerra mundial para sostener sus posiciones intervencionistas: G. Gentile, *La filosofia della guerra*, cit., pág. 3.

45 Böhm, *Anti-Cartesianismus*, cit., págs. 113.

46 Baeumler, *Nietzsche der Philosoph und Politiker*, cit., pág. 67.

47 Jünger, *Der Kampf als inneres Erlebnis*, cit., pág. 49.

48 Cf. "Adolf Hitlers Geheimrede vor dem 'Militärischen Führernachwuchs' vom 30 Mai 1942", en H. Picker (comp.), *Hitlers Tischgespräche*, Francfort-Berlín, 1989, pág. 491.

49 Ibíd., pág. 492.

50 A. Rosenberg, *Der Mythus des 20. Jahrhunderts* (1930), págs. 22, 40 y 136.

51 Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, cit., págs. 456 y 52 y sigs. y *passim*.

52 Ibíd., pág. 48.

53 Ibíd., págs. 375 y 51.

54 Ibíd., págs. 50 y 48.

55 Ibíd., pág. 51.

56 Ibíd., pág. 161.

57 Ibíd., pág. 575.

58 Ibíd., pág. 43.

59 Ibíd., pág. 51.

60 Jünger, *Der Arbeiter*, cit., pág. 43.

61 L. Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele*, Leipzig, 1929.

62 Mann, *Deutsche Ansprache*, cit., pág. 115.

63 Rosenberg, *Der Mythus des 20. Jahrhunderts*, cit., págs. 136 y sigs.

64 Ibíd., pág. 2.

65 Heyse, *Idee und Existenz*, cit., pág. 293.

66 Cf. Löwith, *Mein Leben*, cit., pág. 50.

67 Jünger, *Der Arbeiter*, cit., pág. 43.

68 Cf. J. Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*, París, 1987.
69 Jünger, *Der Arbeiter*, cit., pág. 63.
70 Heidegger, *Die Selbstbehauptung*, cit., págs. 17 y 11.
71 Ibíd., págs. 15 y 13 y sigs.
72 Ibíd., págs. 14, 16 y 12.
73 En Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, cit., págs. 180 y sigs.
74 Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, cit., pág. 42.
75 Ibíd., pág. 50; cf. también Heiddeger, *Die Selbstbehauptung*, cit., pág. 14.
76 Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, cit., pág. 50.
77 Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metahysik*, cit., pág. 259.
78 Heidegger, *Nietzsche metaphysische Grundstellung*, cit., pág. 127.
79 Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., sec. 10, pp, 61-67; trad. it. cit., págs. 68-73.
80 Heidegger, *Nietzsche metaphysische Grundstellung*, cit., pág. 127.
80 Löwith, *Mein Leben*, cit. pág. 57.
82 Habermas, *Heidegger*, cit., pág. 13; trad. it. cit., pág. 98.
83 Ch. Steding, *Das Reich und die Krankheit der europäischen Kultur*, Hamburgo, 1938, pág. 129. La influencia de Heidegger sobre Steding se pone en evidencia en la introducción (p. XVIII) de Walter Frank, presidente del Instituto del Reich para la historia de la nueva Alemania y en óptimas relaciones con Rosenberg (cf. Poliakov y Wulf, *Das Dritte Reich*, cit., pág. 51 y *passim*).
84 Steding, *Das Reich und die Krankheit*, cit., págs. 71, 125, 143, 395 y *passim*.
85 Böhm, *Anti-Cartesianismus*, cit., págs. 96, 98, 144 y 194.
86 Ibíd., págs. 158 y sigs.
87 Ibíd., págs. 98 y sigs.
88 Ibíd., pág. 144.
89 Ibíd., págs. 32 y sigs.; el hecho de que "da ist" está entre comillas ya en el texto hace pensar en una especie de cita indirecta.
90 Schmitt, *Staat, Bewegung, Volk*, cit., págs. 44 y sigs. Schmitt no cita explícitamente a Mannheim, pero después del gran debate suscitado por *Ideologie und Utopie*, la categoría de *Seinsgebundenheit* era de por sí una cita: cf. *Mannheim, Ideologie und Utopie*, cit., pág. 71; cf. trad. it. cit., pág. 79 (el término en cuestión es traducido como "determinación situacional").
91 C. Schmitt, *Neutralität und Neutralisierungen (1939). Zu Christoph Steding "Das Reich und die Krankheit der europäischen Kultur"*, en Íd., *Positionen und Begriffe*, cit., págs. 271-295.
92 M. Heidegger, *Ontologie (hermeneutik der Faktizität)* (1923), en *GA*, vol. 63, págs. 81-83.
93 Ibíd., pág. 82.
94 En lo que respecta al entusiasmo de Marcuse por *El ser y el tiempo*, cf. *Beiträge zu einer Phänomenologie des historischen Materialismus*, aparecido en "Philosophische Hefte", Berlín, 1928, en el número especial de la revista enteramente dedicado a la obra maestra de Heidegger. Al acercamiento de este último "al marxismo" por obra de Marcuse se refiere Jaspers en términos que parecen divertidos en una carta dirigida precisamente al autor de *El ser y el tiempo*: carta del 8 de julio de 1928, en Heidegger y Jaspers, *Briefwechsel*, cit., pág. 102.

95 Cf. al respecto Losurdo, *Realismus und Nominalismus*, cit.

96 Marcuse, *Der Kampf gegen den Liberalismus*, cit., págs. 185-186 y 188; trad. it. cit., págs. 31 y sigs.

97 Heidegger, *Ontologie*, cit., pág. 75 e Íd., *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925), en *GA*, vol. 20, pág. 119.

98 Husserl, *Fichtes Menschheitsideal*, cit., págs. 283 y 292 y sigs.

99 E. Husserl, *[Zur Idee absoluter Rechtfertigung]* (1922-1923), en Íd., *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, comp. por Th. Nenon y H. R, Sepp, La Haya-Dordrecht-Londres-Boston, 1989 (*Husserliana*, vol. 28), pág. 106.

100 E. Husserl, "[Über die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie]" (1922-1923) en Íd. *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, cit., pág. 207.

101 E. Husserl, "An den Präsidenten des VIII Internationalen Philosophenkongresses Herrn Prof. Dr. Rádl in Prag" (1934), en Íd., *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, cit., pág. 240.

102 E. Husserl, *Formale Typen der Kultur in der Menschheitsentwicklung* (1922-1923), en Íd., *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, cit., pág. 90. En este contexto, se comprende mejor la polémica de 1924 contra la "internacional católica" (cf. *supra*, cap.2, sec. 1), evidentemente considerada demasiado jerárquica y, por lo tanto, no carente de aspectos "imperialistas".

103 E. Husserl, *Erneuerung und Wissenschaft* (1922-1923), en Íd., *Aufsätze und Vorträge* (1922-1937), cit., pág. 53 y nota.

104 Husserl, "[Über die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie]", cit., pág. 207.

105 Husserl, *An den Präsidenten*, cit., pág. 242.

106 Ibíd., pág. 244.

107 Ibíd., págs. 240-243, *passim*.

108 Ibíd., págs. 240 y sigs.

109 E. Husserl, "Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie" (1935) en Íd., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, comp. por W. Biemel, La Haya, 1954 (*Husserliana*, vol. 6), págs. 314 y sigs.; trad. it., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milán, 1987, pág. 328.

110 Husserl, *Die Krisis der europäischen Menschentums*, trad. it. cit. (modificada), pág. 278.

111 Ibíd., cit., pág. 262, cit., pág. 325: trad. it. cit., pág. 338.

112 Ibíd., págs. 320 y sigs.; trad. it. cit., págs. 333 y sigs.

113 Ibíd., págs. 326 sigs; trad. it. (ampliamente modificada), pág. 339.

114 Ibíd., pág. 327; trad. it. cit., pág. 339.

115 Husserl, *An Den Präsidenten*, cit., pág. 241.

116 Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, cit., pág. 262; trad. it. cit., pág. 278.

117 Heidegger, *Die Selbstbehauptung*, cit., págs. 11 y sigs.

118 Husserl, *Formale Typen*, cit., págs. 83 y sigs.

119 Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., nota a la sec. 7 C, pág. 52; trad. it. cit. pág. 523.

120 Husserl, *Die Krisis der europäischen Menschentums*, cit., págs. 326-328, trad. it. cit., págs. 338-341.

121 Heidegger, *Die Selbstbehauptung*, cit., pág. 12.

122 Husserl, *Formale Typen*, cit., pág. 85.
123 Ibíd., pág. 87.
124 Heidegger, *Die Selbstbehauptung*, cit., pág. 12.
125 Husserl, *Die Krisis der europäischen Menschentums*, cit., págs. 328 y sigs.; trad. it. cit. (modificada), pág. 341.
126 Husserl, "[Über die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie]", cit., pág. 208.
127 Heidegger, *Die Selbstbehauptung*, cit., pág. 19.
128 Ibíd., pág. 12.
129 Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, cit., pág. 52.
130 Husserl, *Die Krisis der europäischen Menschentums*, cit., pág. 337; trad. it. cit. (levemente modificada), pág. 348.
131 Ibíd.
132 Heidegger, *Die Selbstbehauptung*, cit., págs. 10, 11, 12 y 15.
133 Ibíd., págs. 15, 17, 13 y 16.
134 Cf. M. Baeumont, *La Faillite de la paix*, París, 1967, vol. 1, pág. 32.
135 Sombart, *Der proletarische Sozialismus*, cit., vol. 1, pág. 84.
136 Schmitt, *Neutralität und Neutralisierungen*, cit., pág. 275; Sombart, *Der proletarische Sozialismus*, cit., vol. 1, pág. 84.
137 Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, cit., pág. 97; trad. it. cit. (levemente modificada), pág. 139.
138 Spengler, *Jahre der Entscheidung*, cit., pág. 151.
139 O. Spengler, *Frankreich und Europa* (1924), en Íd., *Reden und Aufsätze*, comp. por I. Kornhardt, Munich, 1937, pág. 84.
140 Spengler, *Jahre der Entscheidung*, cit., pág. 151.
141 Jünger, *Der Arbeiter*, cit., pág. 254.
142 Spengler, *Jahre der Entscheidung*, cit., pág. 150.
143 Spengler, *Frankreich und Europa*, cit., pág. 88 y *passim*
144 Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, cit., pág. 97; trad. it. cit., pág. 139.
145 Ibíd., pág. 82; trad. it. cit., pág. 122.
146 Ibíd., pág. 174; trad. it. cit., págs. 222 y sigs.
147 Heidegger, *Die Selbstbehauptung*, cit., págs. 11 y 19; Íd., *Wege zur Aussprache* (1937) en GA, vol. 13, pág. 16.
148 Heidegger, *Wege zur Aussprache*, cit., págs. 20 y 16.
149 Heidegger, *Das Rektorat*, cit., págs. 24 y 28.
150 Carta a C. von Dietze del 15 de diciembre de 1945, citada en Ott, *Martin Heidegger*, cit., pág. 312.
151 Schmitt, *Die siebente Verwandlung des Genfer Völkerbundes y Sprengung der Locarno-Gemeinschaft durch Einschaltung der Sowiets*, en "Deutsche Juristen-Zeitung", XLI (1936), págs. 787-789 y 337-341.
152 Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, cit., pág. 40. El filósofo sigue con mucha atención los acontecimientos políticos; por ejemplo, poco después, se menciona el "atentado contra un rey en Francia" (el asesinato de Alejandro de Yugoslavia, en visita en París, el 9 de octubre de 1934). También en lo que respecta a los sucesivos cursos de lecciones, la constancia de las referencias a la vida política (cf. el rico ensayo de N. Tertulian en la *Quinzaine litéraire* del 15-31 de diciembre de 1987) trivializa el intento de

cuantos pretenderían encerrar la elaboración teórica de Heidegger en una esfera rarefacta y de absoluta trascendencia respecto de las contingencias políticas.

153 Cf. por último H. Crétella, "Heidegger contre le nazisme", en *Le Débat*, 1988, n° 48, pág. 125.

154 Informado en Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, cit., págs. 144-146.

155 Cf. G. Usadel, *Zeitgeschichte in Wort und Bild Vom Alten zum Neuen Reich*, vol. 4, Oldenburg-Berlín, 1942, págs. 38 y 71.

156 Böhm, *Anti-Cartesianismus*, cit., págs. 38 y 16.

157 Heyse, *Idee und Existenz*, cit., pág. 145.

158 C. Schmitt, *Grossraum gegen Universalismus* (1939), en Íd., *Positionen und Begriffe*, cit., pág. 295.

159 C. Schmitt, *Der Reichsbegriff im Völkerrecht* (1939), en Íd., *Positionen und Begriffe*, cit., págs. 306 y 304.

160 Heyse, *Idee und Existenz*, cit., pág. 146.

161 Schmitt, *Der Reichsbegriff*, cit., pág. 304.

162 Husserl, *Die Krisis des europäischen Menschentums*, cit., pág. 318; trad. it. cit., pág. 332.

163 Ibíd., pág. 322; en la trad. it. cit., pág. 335, se ha omitido este pequeño fragmento.

164 Ibíd., pág. 321 y 336; trad. it. cit., págs. 334 y 348.

165 Ibíd., págs. 318 y sigs.; trad. it. cit. (levemente modificada), pág. 332.

166 Sobre ello, cf. H. Asseo, "La spécificité de l'extermination des Tziganes", en Y. Thanassekos y H. Wismann (comps.), *Révision de l'histoire; totalitarismes, crimes et génocides nazis*, París, 1990, págs. 131-143.

167 Al respecto, cf. D. Losurdo, *Marx e la storia del totalitarismo*, en "Storia e problemi contemporanei", 1990, n° 6, págs. 41-61.

168 Husserl, *Die Krisis des europäischen Menschentums*, cit., pág. 318; trad. it. cit., pág. 332.

169 Ibíd., págs. 318 y sigs. y 337; trad. it. cit., págs. 332 y 349.

170 A. Baeumler, *Bamberg und Naumburg* (1925), en Íd. *Studien*, cit., pág. 35.

171 Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, cit., pág. 15; trad. it. cit., pág. 43.

172 K. Jaspers, *Das radikal Böse bei Kant* (1935), en Íd., *Aneignung und Polemik*, cit., pág. 204.

173 E. Husserl, *Erneuerung. Ihr Problem und ihre Methode* (1923), en Íd., *Aufsätz und Vorträg* (1922-1937), cit., pág. 4.

174 Mann, *Gedanken im Kriege*, cit., pág. 36.

175 B. Croce, *Frammenti di etica* (1922), en Íd. *Etica e politica*, Bari, 1967, pág. 143.

176 Husserl, *Die Krisis des europäischen Menschentums*, cit., págs. 337 y sigs.; trad. it. cit., pág. 349.

177 Husserl, *Erneuerung. Ihr Problem und ihre Methode*, cit., pág. 5.

178 B. Croce, *Conversazioni critiche*, serie II, Bari, 1918, págs. 60 y sigs.

179 A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, ed. crítica a cargo de V. Gerratana, Turín, 1975, pág. 1367.

180 J. Stuart Mill, *On Liberty* (1859), Londres, 1926, pág. 6; trad. it., *Sulla libertà*, Milán, 1981, pág. 33.

181 Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, cit., pág. 13,

182 Heidegger, *Hölderlins Hymne "Der Ister"*, cit., pág. 68; Íd., *Parmenides*, cit., pág. 250.

183 Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, cit., pág. 17.

184 Como parece creer J. Derrida en *De l'esprit*, cit.

185 Spengler, *Frankreich und Europa*, cit., pág. 84.

186 Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, cit., pág. 68; trad. it. cit., pág. 107.

187 Así en Wilhelm Stapel, citado en Poliakov y Wulf (comps.), *Das Dritte Reich*, cit, pág. 65.

188 A. Hitler, *Mein Kampf* (1925-27), Munich, 1939, pág. 444.

189 Heidegger, *Die Selbstbehauptung*, cit., págs. 10, 15 y 16.

190 Heidegger, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, cit., pág. 134.

191 M. Heidegger, *Wege zur Aussprache*, en *GA*, vol. 13, pág. 21,

192 J. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, comp. por J. Oeri [1898-1902], Berlín-Stuttgart (5a. ed. s.d.), vol. 1, pág. 322. A las "lecciones de Basilea sobre la cultura de los griegos" y a su influencia, positiva y negativa, sobre Nietzsche, hacen referencia los cursos de 1936-1937 y de 1942-1943; cfr, Heidegger, *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst*, cit., pág. 122 e Íd., *Parmenides*, cit., pág. 134. A Burckhardt, y a su crítica a la democracia (analizada y denunciada ya en sus comienzos en tierra griega), Heidegger se remitirá también en los últimos años de su existencia: cf. H. W. Petzet, *Auf einem Stern zugehen. Begegnungen mit Martin Heidegger 1929 bis 1976*, Francfort, 1983, pág. 232.

193 Heidegger, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, cit., págs. 172 y sigs. y 210.

194 Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, cit., pág. 42.

195 Heidegger, *Wege zur Aussprache*, cit., pág. 16.

196 Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, cit., págs. 40-43.

197 Aristóteles, *Pol.*, VII, 6; Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, cit., vol. 1, pág. 319.

198 Simmel, *Der Krieg und die geistigen. Entscheidungen*, cit., págs. 14 y sigs.

199 M. Weber, "Demokratie und Aristokratie im amerikanische Leben" (1918), en Íd., *Zur Politik im Weltkrieg*, cit., págs. 355. Es verdad que ya en *Die protestantische Ethik un der Geist des Kapitalismus* (1904-1905); trad. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Florencia, 1965, pág. 128), se habla, a propósito de Estados Unidos, de "romanticismo de las cifras", y de un pueblo cuya "fantasía está dirigida sólo a las grandezas puramente cuantitativas"; y sin embargo, en este texto el juicio de valor es más ambiguo, dado que los "comerciantes" americanos "son poetas a su manera". En el texto de 1918 se agrega, en cambio (cf. *supra*, cap. 6, sec. 5) que Estados Unidos carece de "destino histórico". En *Etica protestante* (trad. it. cit., págs. 159 y sigs.) está la afirmación de que "remitirse al carácter nacional [...] es [...] equivalente, en general, a una confesión de ignorancia", mientras que después de la primera guerrra mundial, el contraste "entre el valor de la cultura alemana y el de la francesa" es visto como un "antagonismo entre divinidades diversas" sobre el cual domina el "destino" (cf. *supra*, cap. 1, sec. 6; cap. 2, sec. 7).

200 Citado en L. Canfora, *Cultura classica e crisi tedesca. Gli scritti politici di Wilamowitz 1914-1931*, Bari, 1977, pág. 77.

201 F. Fischer, *Griff nach der Weltmacht*, Düsseldorf, 1961; trad. it., *Assalto al potere mondiale*, Turín, 1965, pág. 794.

202 Spengler, *Pressentum und Sozialismus*, cit., pág. 71.

203 Spengler, *Jahre der Entscheidung*, cit., págs. 101 y sigs.

204 Sombart, *Der proletarische Sozislismus*, cit., vol. 1, págs. 84-89.

205 Spengler, *Pressentum und Sozialismus*, cit., pág. 75.

206 Spengler, *Jahre der Entscheidung*, cit., pág. 48.

207 Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, cit., pág. 49.

208 Ibíd., pág. 41.

209 Mann, *Gedanken im Kriege*, cit., pág. 30; Íd., *Betrachtungen eines Unpolitischen*, cit., págs. 484 y 241.

210 Mann, *Von deutscher Republik*, cit., págs. 73 y 80.

211 Ibíd., pág. 83.

212 Sombart, *Der proletarische Sozialismus*, cit., vol. 1, pág. 84.

213 H. Kuhn, "Die Deutsche Universität am Vorabend der Machtergreifung", en *Die deutsche Universität im Dritten Reich*, Munich, 1966, pág. 15: citado en Farias, *Heidegger und der Nationalsozialismus*, cit., págs. 131 y sigs. y 412.

214 Heyse, *Idee und Existenz*, cit., pág. 345.

CAPÍTULO 4

La guerra, la revolución, el complot

1. *La Revolución de octubre y el complot "judeo-bolchevique"*

Tras la experiencia traumática de la intervención de las poblaciones de color en el curso de la primera guerra mundial y aquella, aún más traumática, de la Revolución de octubre, con la que Rusia se desprende, según Spengler, de la máscara blanca y busca la alianza con los pueblos y países coloniales, a los que invita a la rebelión contra sus patrones, se difunde de manera masiva en Alemania el tema de Occidente como fortaleza amenazada por una formación gigantesca de enemigos, entre los cuales se destaca cada vez más la figura del judío. Pero antes de seguir adelante en el análisis de los desarrollos de la *Kriegsideologie*, conviene anteponer una consideración de carácter general. Como los *topoi* de la "ideología de la guerra", tampoco aquellos que se difunden a partir de la preocupación suscitada por la Revolución de octubre se limitan a Alemania, si bien ahí terminan por asumir un aspecto más turbio y radicarse de manera más profunda que en otras partes.

También al oeste de Alemania se difunde la angustia del ocaso de Occidente y de la civilización en cuanto tal. Según Churchill, los bolcheviques han llevado su país, y amenazan llevar a los otros "a una condición de barbarie [...] peor que la era de piedra". La agitación revolucionaria moviliza al "submundo de las grandes ciudades de Europa y América". La condena a la metrópolis o a la ciudad, como lugar privilegiado de la subversión y del desarraigo, es un tema al que veremos cumplir un rol de gran relieve en la cultura y en la publicidad alemanas. Pero hasta el tema de sabor vagamente nietzscheano del socialismo como revuelta de los esclavos parece aflorar a veces en ciertas formulaciones de Churchill.

Una amenaza tan terrible contra Occidente y la civilización no puede no contar con tramas secretas y complicidades ramificadas y ocultas. Y es así que la Revolución de octubre se interpreta y denuncia como el resultado de un presunto complot judeo-bolchevique: esta es la persuasión de una amplísima opinión pública, que incluye países aun de consolidadas tradiciones liberales (en Inglaterra, según parece, son "los tipógrafos oficiales de Su Majestad" los que imprimen los *Protocolos de los Sabios de Sion*) e implica a personalidades insospechadas, de primer plano y de gran prestigio como, por ejemplo, Winston Churchill, que llama a la lucha contra "la conspiración mundial para el derribamiento de la civilización", que ya se manifestó en el curso de la Revolución francesa y siempre con la contribución de los judíos en primer plano. El antisemitismo supera incluso el Atlántico y llega a América: ahí puede contar con el apoyo entusiasta de Henry Ford, autor de una especie de *best-seller* del antisemitismo, pronto traducido en Alemania, donde sigue teniendo gran éxito, aun después de que el magnate de la industria automotriz se ve obligado a dar marcha atrás por la reacción que se verificó en Estados Unidos.

La amenaza que pesa sobre Occidente tiene como objetivo también las peculiares tradiciones nacionales, sobre cuyas

ruinas intentan edificar los bolcheviques la "república internacional", ampliamente contaminada por el judaísmo.[1] Y ahí surge otro *topos* (el del judío internacional, o carente de ciudadanía) que luego celebrará en Alemania sus fastos de sangre. Es necesario mencionar, si bien de manera rápida y sumaria, la evolución ideológica de países como Inglaterra y Estados Unidos para entender mejor lo que se verifica en Alemania. De lo contrario, no se lograría colocar de manera adecuada ciertos hechos que, a primera vista, son muy sorprendentes. Como veremos en el parágrafo que sigue inmediatamente, en 1933, el que desea tomar distancia de los "antisemitas de Europa y América" es Spengler, que sin embargo saluda con calor la reciente conquista nazi del poder y no es del todo inmune –es lo menos que se puede decir– a la enfermedad que, no obstante, denuncia en los otros...

Destacar las dimensiones internacionales de ciertos fenómenos ideológicos no significa, naturalmente, negar la peculiaridad y la especial virulencia y brutalidad que ellos asumen, o terminan por asumir en Alemania, a la cual ahora puede volver a dirigirse nuestra atención, ya sin el peso de consolidados estereotipos historiográficos.

2. *El judío, la* Zivilisation *y la revolución*

En vísperas del estallido de la primera guerra mundial, aquel que luego se impondrá como uno de los protagonistas de la *Kriegsideologie* empieza a aplicar a los judíos los estereotipos que después, en el curso del conflicto, también se emplearán con los enemigos de Alemania. En 1911, a los ojos de Sombart, es sobre todo el judío el que encarna de modo plástico las características de esos "mercaderes" (*Händler*) contra los cuales los "héroes" alemanes se disponen a empeñarse en

una lucha mortal. Y espíritu mercantil naturalmente es sinónimo de atención exclusiva o preeminente a la cantidad, a los "números", a la "utilidad", sinónimo de "racionalismo práctico",[2] en último análisis de espíritu utilitarista y antimetafísico y de pensamiento meramente calculador.

Y no es todo: el judío es el "representante nato de una visión 'liberal' del mundo"; no tiene inclinación alguna por una "comunidad" (*Gemeinwessen*) resultante de "relaciones de dependencia fundadas sobre la persona" y mira en cambio exclusivamente al "'Estado constitucional', en cuyo ámbito todas las interacciones son reconducidas a relaciones jurídicas claramente definidas" y "los hombres de carne y hueso, individualmente diferentes" dejan el lugar a "ciudadanos sólo abstractos, con sus derechos y obligaciones".[3] Además del pensamiento meramente calculador, los judíos encarnan la *Gesellschaft*, un modelo de sociedad extrínseco y mecánico. Y no podría ser de otra manera: ¿qué sentido de la *Gemeinschaft* podría haber en un pueblo que, en su historia, ha pasado del desierto a las grandes ciudades, sin sentir nunca interés por la agricultura", ni siquiera allá donde no subsistían obstáculos de naturaleza jurídica? "La gran ciudad es lo que sigue inmediatamente al desierto; una y otro están igualmente lejos de la zolla humeante, y ambos obligan a sus habitantes a una vida nómade".[4]

Ya en vísperas y en el curso del conflicto mundial, los estereotipos de la *Kriegsideologie* tienden a unirse con los estereotipos del antisemitismo o antijudaísmo que empieza a montar, pero que se vuelve paroxístico sobre todo a partir de las perturbaciones que se verifican en Rusia. Se comprende por qué es precisamente Alemania el país donde de manera más profunda arraigan las formas más diversas de antisemitismo y antijudaísmo, o más simplemente de teoría del complot. Había sufrido una derrota en el curso de un conflicto que lo había visto aislado por obra de una amplísima coalición de enemigos: "La investigación historiográfica aclarará", había escrito Thomas Mann en 1918, "el rol cumplido por la

internacional de los Iluminados (*internationales Illuminatentum*) y por la logia mundial de los masones, con excepción, se entiende, de los ingenuos alemanes, en el desencadenamiento de la guerra mundial, de la guerra de la *Zivilisation* contra Alemania".[5] Por otra parte, esta última siente con mayor intensidad los contragolpes de las perturbaciones en Rusia no sólo por su cercanía geográfica sino también por el hecho de que, a un año de distancia del octubre bolchevique, la dinastía de los Hohenzollern es eliminada por una revolución, en la cual cumplen o parecen cumplir un rol de primer plano los intelectuales judíos.

Son los años en que Thomas Mann, que ha dejado atrás la *Kriegsideologie*, invita apasionadamente a sus connacionales a no considerar la república nacida de la Revolución de noviembre como "un asunto de jovenzuelos judíos".[6] Son los años en que, para usar las palabras de Marianne Weber, más difundida está "la exasperación de la población contra los revolucionarios y sus jefes judíos extranjeros (*fremdländisch*)" o mejor "extranjeros a la raza y al país" (*Stamm- und Lamdfremde*).[7] Son los años en que el mismo Max Weber, según el testimonio de su viuda, deplora el hecho de que haya "tantos judíos entre los jefes revolucionarios", si bien la comprensión de la génesis histórica de tal fenómeno inmuniza de toda forma de racismo al gran sociólogo, el que antes bien no oculta su desprecio por el antisemitismo.[8] Todavía queda por explicar el hecho de la particular inclinación de los judíos a la agitación revolucionaria. Es un problema al que trata de responder *Economía y sociedad*, que en efecto destaca el rol que cumple el *ressentiment*, o la "consciente o inconsciente sed de vengaza en el ámbito de la "religiosidad de redención ética del judaísmo". Sobre este aspecto, se insiste con gran vigor:

La religiosidad de los *Salmi* está dominda por la necesidad de venganza [...] La mayor parte de los *Salmi* [..] contiene visiblemente la alegría moralista y la legitimación de sentimientos abiertos, o mal

encubiertos, de venganza de un pueblo-paria [...] En la religiosidad de todo el mundo no existe un dios universal de inagotable sed de venganza como Jahvé.[9]

Al hacer este análisis, Weber se remite explícitamente a Nietzsche, y el filósofo empeñado en denunciar el *ressentiment* pronto es utilizado por una amplia publicidad para explicar el hecho inquietante de la activa participación de los judíos en las perturbaciones que recrudecían en Europa. Aquí interviene un elemento nuevo: en cuanto encarnación del *ressentiment*, el judío es el "representante nato" ya no del liberalismo sino del bolcheviquismo. Después de la Revolución de octubre, Sombart no tiene dudas en cuanto al peso notable que en ella tuvieron los judíos.[10] No se trata de un caso: es un pueblo dominado por el *ressentiment*, que continuamente tiende a "perturbar el orden social existente" y que ha tenido y tiene "un significado de extraordinario relieve para la construcción del mundo conceptual socialista".[11] Por otra parte, los movimientos revolucionarios modernos no son otra cosa que la "secularización" del "milenarismo religioso, al menos en su forma judeo-cristiana".[12]

También en este caso es evidente y explícitamente declarada la presencia de Nietzsche, si bien del todo ajeno al antisemitismo en sentido estricto, él mismo considerado infectado de *ressentiment* plebeyo ("Los antisemitas no les perdonan a los judíos el hecho de que posean 'espíritu' y dinero. Antisemitas: un nombre para los 'fracasados'")[13] sin embargo, con su denuncia de la modernidad y del rol cumplido en ella por los judíos, ha contribuido de manera notable a la elaboración de los temas clásicos de la polémica antijudía. Son los judíos a los que él considera el "pueblo *par excellence del ressentiment*", el pueblo con el cual "se inicia la *revuelta de los esclavos en la moral*";[14] y, no por azar, el filósofo reprocha al judaísmo, aun cuando sorprende o cree sorprender el resentimiento plebeyo en autores como Sócrates o Platón.[15]

Observará más tarde con refinamiento Thomas Mann, con la mirada vuelta a la vicisitud política y cultural del Tercer Reich que había concluido hacía poco: "Lejos de todo antisemitismo racial, no obstante Nietzsche ve en el judaísmo la cuna del cristianismo, y en este, en razón pero con horror, la semilla de la democracia, de la Revolución Francesa y de las odiadas 'ideas modernas' que él, con palabras de fuego, sella como moral del rebaño".[16] De motivos claramente derivados de Nietzsche se alimenta el antijudaísmo (preferimos reservar para el racismo biológico el término de antisemitismo) de los años que estamos examinando. Lo hemos notado para Sombart, podemos observarlo para Spengler. Este último, ya en la primera fase de la guerra mundial, alude al rol desempeñado por los "nihilistas judíos" en la agitación pacifista precedente al estallido del conflicto, un rol que conviene recordar no obstante el posterior y generalizado entusiasmo patriótico.[17] Inmediatamente después de la derrota, la "prensa judía" es considerada responsable de las perturbaciones que laceran a Alemania,[18] así los judíos del proceso revolucionario del mundo contemporáneo, de la Comuna de París[19] hasta la "furia bolchevique" de la que ellos habrían dado prueba en ocasión del derrocamiento del dominio zarista.[20] Es sobre todo interesante el modo en que explica Spengler las perturbaciones en Rusia: "*El odio original del apocalipsis contra la cultura antigua*, y algo de la turbia exasperación de la época de los macabeos y, mucho más tarde, de la sublevación que llevó a la destrucción de Jerusalén, es seguramente el fundamento de todo bolcheviquismo".[21] Es evidente la presencia de Nietzsche, que incluye incluso en la lectura del socialismo y del comunismo como expresión del *ressentiment*, o de la "*revanche* social", y como mesianismo que tiende no al "juicio universal" sino al derrocamiento o al "derrumbe de la sociedad burguesa".[22]

Sin embargo, sería impropio hablar de antisemitismo en sentido estricto, es decir, biológico y racial, ya que Spengler

considera "loco" el "slogan" de la contraposición entre "arios y semitas"[23] y antes bien, en contra del "slogan" se empeña en una polémica explícita, tanto más significativa e inequívoca porque coincide con el advenimiento del nazismo al poder:

> Cuando aquí se habla de raza –observa en *Anni decisivi*– no se la entiende según la moda actual de los antisemitas en Europa o América, es decir, en sentido darwiniano y materialista. La pureza racial es una consigna grotesca, en consideración del hecho de que, desde hace milenios, se han mezclado todas las cepas y todas las estirpes, y precisamente las estirpes guerreras, sanas y ricas en futuro siempre han incorporado con buena voluntad a un extranjero, cuando era "de raza", cualquiera fuese la raza a la que él pertenecía.[24]

A pesar de todo, estaba demasiado vivo en Spengler el sentido de la historia para que pudiese caer en un vulgar biologismo. La Revolución de octubre no se debe reducir a la degeneración o la maquinación de una raza oriental o semita: el bolcheviquismo "en realidad surgió en Europa, y con necesidad consecuencial, como última fase de la democracia liberal de 1770 y triunfo último del racionalismo político.[25]

Y también: Spengler bien podía tomar distancia del antisemitismo y polemizar enérgicamente contra él, pero su insistencia en la continuidad, si bien sólo cultural y no biológico-racial, de la modernidad, de sus orígenes judeo-cristianos hasta el bolcheviquismo, lo acercaba objetivamente al nazismo.[26] Este último, junto a motivos derivados de Nietzsche, desarrolla y radicaliza un tema del todo ajeno al filósofo, pero que se remonta a la *Kriegsideologie*. Ya en 1911, Sombart observa que los judíos no tienen el sentido de la peculiaridad histórica irreductible de un pueblo determinado, sino que nivelan y disuelven todo en "una única gran humanidad [...] que a su vez no es más que una suma de unidades carentes de calidad".[27] Ellos se caracterizan –insiste Sombart después de la guerra– por una "constitución espiritual carente de raíces";

les falta sensibilidad para todo lo que es "transmitido históricamente", "el sentido para lo que ha crecido, se ha convertido, para lo que es 'orgánico', para la sociedad histórica y sus portadores, para el pueblo concretamente individual con su historia única".[28] Podríamos decir, recurriendo a un lenguaje caro sobre todo a otros autores de ese período, que el judío carece del sentido de la "historicidad". Y esta es también la opinión de Spengler, para quien el judío ha perdido todo contacto con el "campo": "el más pequeño de los guetos es siempre un pedazo, por pobre que sea, de metrópolis". Aun cuando haya abandonando, al menos en apariencia, su vocación al nomadismo, el judío "se considera miembro del pueblo huésped y es partícipe de su destino, aunque como se ha verificado en muchos países en 1914, no lo vive como el *propio* destino, sino que se limita a tomar posición a su favor, juzga como un espectador interesado, pero le resulta siempre inaccesible el sentido último de aquello por lo cual se combate".[29]

Destino, *Geshick*: vuelve a surgir otra palabra clave de la *Kriegsideologie*, y el judío es considerado carente de "historicidad" y de "destino" del mismo modo que los enemigos de Alemania. Se podría decir que es el típico representante de la *Zivilisation*. No por azar se entusiasma fácilmente con la palabra "internacional": es por esto que termina por actuar objetivamente en sentido "destructor" sobre la cultura del país en el que vive, del mismo modo en que se presenta "destructora" la "cultura occidental en sus territorios coloniales".[30] En este punto, el judío termina por encarnar la figura del subversivo en cuanto tal; primero la guerra y la necesidad de movilización total y de vigilancia de todo soldado y ciudadano, luego la revolución y la angustia provocada por perturbaciones repentinas y devastadoras, todo ello estimula un antijudaísmo y un antisemitismo más o menos virulento que cree poder individualizar en el judío (carente de ciudadanía, desarraigado, sin vínculo con el campo y cómodo en el anonima-

to de la metrópolis) el vehículo privilegiado o, en el racismo biológico, el virus propiamente dicho del contagio subversivo que devasta a Occidente. Hemos distinguido entre los dos fenómenos, pero apenas es el caso agregar que el confín entre antijudaísmo y antisemitismo es lábil e incierto, como lo demuestra en particular el caso de Sombart, que sin duda se preocupa por basar históricamente sus estereotipos pero considera "irresuelta" la cuestión de si "ha sido el carácter judío el que 'causó' el gueto, o el gueto el carácter judío".[31] La psicología de los pueblos está aquí a punto de perder toda apariencia de fundamento histórico y de asumir una magnitud y un peso naturalistas, con vetas tendencialmente racistas.

3. *Los judíos y las comunidades sin suelo*

En el fortalecimiento de las corrientes antijudías y antisemitas, ya profundamente arraigadas en Alemania, pero que empiezan a volverse virulentas en todo caso a partir de la *Kriegsideologie*, contribuye también la evolución que en ese tiempo se verifica en sectores importantes de la cultura judía. Conviene detenerse un instante en un hecho singular y sorprendente. En los años inmediatamente posteriores a la primera guerra mundial, los que se remiten a la "comunidad" e incluso a la "comunidad de la sangre", son a veces los exponentes del pueblo que se convertiría en la víctima del sacrificio de la *Gemeinschaft* nazi. Es el caso de Martin Buber que, en 1920, indica en la "comunidad de la sangre" (*Gemeinschaft des Blutes*) el fundamento indispensable de la identidad espiritual judía.[32] Es el caso, sobre todo, de Franz Rosenzweig, que celebra en el pueblo judío, sin tierra y exiliado y perseguido, el único pueblo que realmente puede hacer referencia a la "comunidad de sangre". Los otros pueblos,

los pueblos del mundo no pueden contentarse con la comunidad de sangre; ellos hunden sus raíces en la noche de la tierra, de por sí muerta pero todavía dadora de vida, y de su perduración derivan garantía de la propia. En el suelo y en su dominio, el territorio, echa ancla sólidamente su voluntad de eternidad [...] Nosotros sólo confiamos en la sangre y dejamos la tierra.[33]

Aquí, la "comunidad de la sangre" es la confutación de la ideología de la sangre y del suelo, del *Blut und Boden*. Estar libres del vínculo constituido por el suelo significa también ser ajenos a la lógica del "dominio", que inevitablemente comportan el suelo y la lucha por el suelo. Y es también por esto que, según Rosenzweig, "el judío es en verdad el único hombre que, en el mundo cristiano, no puede tomar en serio la guerra y por lo tanto es el único 'pacifista' auténtico".[34] También para Buber, la comunidad de la sangre propia del mundo judío tiene la peculiaridad de no estar ligada a la "tierra", de no estar "arraigada en el suelo" (*bodenständig*); es decir, carece de todo elemento naturalista;[35] precisamente por ello, es el pueblo judío el que encarna, más profunda e intensamente que cualquier otro, la aspiración a la unificación y a la unidad de la humanidad.[36]

La experiencia traumática de la primera guerra mundial manifiesta aquí consecuencias contradictorias. Por un lado, nos encontramos una vez más con la búsqueda dolorosa de las raíces, de un punto firme, capaz de garantizar la identidad espiritual en las perturbaciones y en los sufrimientos de la época. Y entonces la teorización de la tradición como una "cadena", en cuyo ámbito cada individuo es "un miembro necesario", y de la sangre como "el estrato más profundo y más poderoso del alma" (*die tiefste Machtschicht der Seele*).[37] Hace pensar en Edmund Burke la celebración de una "comunidad de hombres que fueron, son y serán una comunidad de muertos, vivientes y aún no nacidos".[38] Y, en efecto, el gran profeta del tradicionalismo y de la lucha contra las ideas "abstrac-

tas" y disolutivas de la Revolución Francesa parece estar bien presente en esos años en Alemania (cf. *supra*, cap. 3, sec. 1 e *infra*, cap. 7, sec. 6). Obviamente, en el ámbito de tal *Gemeinschaft*, tan íntima e intensamente vivida, para Buber tampoco hay lugar para el "arte del contrato" (*Vertragkunst*), que parece desacralizador y utilitario, y al que se contrapone la "fuerza del sacrificio". Son temas que ya conocemos, y también es familiar la contraposición de la "vida heroica", de la "vida incondicionada" al banal "pequeño 'progreso'", así como de la "potencia del alma" al aún más banal "atarearse" (*Betriebsamkeit*). No por azar, el autor celebrado en este contexto es, una vez más, Friedrich Nietzsche.[39] Buber llega incluso a condenar, y precisamente con referencia a los judíos, "la intelectualidad (*Intellektualität*) ajena a la vida, carente de equilibrio y, por así decir, no orgánica",[40] o sea, los intelectuales desarraigados y sordos o ajenos a los valores de la *Gemeinschaft*.

Sin embargo, este es sólo un aspecto. Por otro lado, se debe notar que la comunidad ahora teorizada y celebrada no sólo carece de todo significado guerrero, sino que se la piensa en neta contraposición precisamente con el mundo profano que había provocado la enorme masacre. Así se acentúan ulteriormente las tendencias pacifistas que no pocos intelectuales judíos habían empezado a manifestar ya en el momento del estallido y en el curso de la guerra.[41] Con este propósito, puede ser interesante examinar la evolución de Rosenzweig que, en los años del conflicto y del entusiasmo patriótico general, también había advertido la influencia de la *Kriegsideologie*. En efecto, se había rehusado a considerar la guerra "más inmoral (o más 'irreligiosa') que la paz" y antes bien había celebrado la "capacidad de sufrir (el heroísmo)" del guerrero, y hasta su más profunda humanidad: "Los animales no realizan guerra alguna, así como no rezan, no ríen y son incapaces de poesía".[42] Luego se asiste en cambio al derribamiento de la *Kriegsideologie* realizado mediante su mismo lenguaje.

Es apenas el caso agregar que tal derribamiento termina por reforzar la convicción, que cada vez más capilarmente impregna los ambientes chauvinistas o declaradamente antijudíos o antisemitas, de la sustancial ajenidad de los judíos a la auténtica *Gemeinschaft* alemana. La celebración de la comunidad sin suelo no podía no parecer sospechosa. Retomemos la lectura de Rosenzweig:

> Alrededor de la tierra de la patria corre la sangre de sus hijos; ellos de hecho no confían en una comunidad viva de la sangre, que no esté anclada al sólido suelo de la tierra. Nosotros sólo confiamos en la sangre y dejamos la tierra, así ahorramos el precioso jugo de la vida, que nos ofrecía garantía de nuestra misma eternidad y, únicos entre todos los pueblos de la tierra, separamos nuestro elemento vital de toda comunidad con lo que está muerto. En efecto, la tierra nutre, pero al mismo tiempo liga [...] Y la patria, donde la vida de un pueblo del mundo hace su vivienda y excava su surco en la tierra, casi hasta olvidar que ser un pueblo también quiere decir otra cosa que el simple estar asentados en un país, para el pueblo eterno la patria nunca se torna suya en tal sentido; a él no le está concedido vulgarizarse en su casa propia, sino que mantiene siempre la independencia de un viajero.[43]

Y a su vez, Buber observa que para el judío "faltan todos los elementos que podrían constituir la nación y hacerla una realidad para él: el país, la lengua, las formas vitales".[44] Desde el punto de vista de los ambientes más encendidamente chauvinistas o declaradamente antijudíos y antisemitas, se trataba de una confesión preciosa y cargada de consecuencias.

4. *Occidente y judaísmo: Jaspers y Heidegger*

Ahora podemos pasar a examinar la posición asumida por Jaspers y Heidegger respecto de la "cuestión judía". En cuanto al primero, parece aun superfluo plantearse el problema: según Lukács no habría adherido al régimen nazi simplemente "por razones de carácter privado" (la referencia es a la esposa judía del filósofo).[45] Sin embargo, es interesante ver cómo estas "razones de carácter privado" hallan algún eco también en el plano filosófico. Jaspers critica explícitamente la "teoría de la raza".[46] Sobre todo, insiste en el hecho de que en los orígenes de Occidente no están sólo los "filósofos griegos", sino también los "profetas hebreos";[47] y la filosofía, la auténtica filosofía, debe saber heredar, como ya sabemos, "la posición del heroico ánimo nórdico", pero también, además de la "claridad del pensamiento griego", "la profundidad del alma judía".[48] Es muy neta, entonces, la condena del antisemitismo que sin embargo, como hemos visto, contagia o roza ambientes y corrientes ajenas al nazismo.

Pero a pesar de esta insistencia en las raíces aun hebreas de la cultura occidental, en 1938 Jaspers parece hacerse eco extrañamente de algunos motivos de la polémica antijudía. Cita ampliamente fragmentos en los que Nietzsche denuncia en los judíos al pueblo-protagonista de la revuelta de los esclavos, aquel en el que ha tomado cuerpo "el instinto del *ressentiment* convertido en genio". No parece que se trate de una simple exposición. A tal cita textual y a otras del mismo tenor, sigue un comentario caluroso del cual parece poderse derivar la identificación, sobre este punto, del intérprete con el filósofo, por él indagado, que describe con tal riqueza de detalles la contribución de los judíos al derribamiento de los tradicionales valores aristocráticos. La negación y difamación del mundo, propia del cristianismo, halla "su origen inmediato en el *judaísmo*. En la concentración y en la intensi-

dad de sus motivos últimos, el cristianismo es un fenómeno totalmente judío".[49] ¿Se trata sólo de un comentario desinteresado? En realidad, al menos un mérito parece reconocerle Jaspers a Nietzsche, y es precisamente el "descubrimiento psicológico" de las consecuencias devastadoras del *ressentiment*, la aclaración de la "trama compleja de los efectos del *ressentiment* [...] que puede arrastrar todos los juicios de valor en sus perturbaciones".[50]

¿No es paradójico y contradictorio querer buscar motivos antijudíos en un filósofo que, si no más que por razones familiares, se ve obligado a sentir como propia la suerte de los judíos? Además, son los años en que advierte sobre sí, inmediata y dolorosamente, las consecuencias del antisemitismo del régimen. Ya le ha sido retirada la cátedra universitaria, y su esposa –refiere Marinanne Weber– prefiere llevar una vida absolutamente retraída, "para no poner en peligro a los otros".[51] Pero para poner en guardia contra el peligro de esquematismo y simplismo, aquí en acecho más que nunca, puede bastar el ejemplo de Bergson, judío a todos los efectos, y que sin embargo lamenta en su testamento espiritual la grave contribución dada por su estirpe a la Revolución de octubre.[52] La hostilidad, la discriminación, la opresión creciente de la que eran objeto, no inmunizaba automáticamente a los judíos de los estereotipos antijudíos que se agudizaron más que nunca a partir de las perturbaciones revolucionarias en Rusia y en Europa central. Por otra parte, precisamente tales sucesos podían estimular a círculos y autores judíos de posiciones conservadoras o moderadas a tomar distancia de la activa participación de la minoría judía en la agitación y en la lucha revolucionaria destinada a eliminar esos regímenes que la discriminaban y oprimían. Y tal toma de distancia, con las distinciones que comportaba o sugería en la evaluación del rol de la comunidad judía, podía a veces ser advertida y considerada como la plataforma más adecuada para contrarrestar el antisemitismo creciente o, al menos, sus expresiones más odiosas.

En lo que respecta a Jaspers, se debe notar que, antes de su publicación, el texto sobre *Nietzsche e il cristianesimo* es leído en el salón de Marianne Weber, por cierto todo lo contrario que proclive al antisemitismo –aparte de todo, ella misma tiene una nuera "no aria"–,[53] y en él hemos visto algunos humores y expresiones de tenor antijudío. Naturalmente, el filósofo sigue estando en neta oposición al antisemitismo aun en el texto que acabamos de examinar; y por cierto no podía resultar aceptable a los nazis la afirmación según la cual los judíos se habrían convertido en protagonistas de la revolución de los esclavos sólo después de haber renegado de "su propio pasado, heroico y guerrero".[54] Resta todavía el hecho de que la persistente denuncia de la modernidad significa el encuentro con el Nietzsche que, al seguir hasta sus orígenes remotos la revolución de los esclavos, procede a una rendición de cuentas con el *ressentiment* presente en el cristianismo y en el judaísmo. Jaspers se preocupa de distinguir entre Jesús por una parte y cristianismo histórico por la otra, entre judaísmo original y la "falsificación de la historia de Israel por obra de los sacerdotes judíos";[55] y con esta distinción, que se esfuerza en atribuir al mismo Nietzsche, Jaspers se preocupa manifiestamente de distinguirse, a su vez, del nazismo, por cierto poco propenso a salvar algo en el cristianismo o, menos aun, en el judaísmo. Y sin embargo, el intérprete sigue de acuerdo con el filósofo por él indagado en cuanto al hecho de que en el "espíritu de la democracia moderna", en los "ideales de igualdad", "en el liberalismo, en el socialismo, en la democracia", siguen en acción las "originales perturbaciones de la antigüedad tardía, judías, cristianas".[56] En este sentido, la persistente crítica a la modernidad, si bien puede ser compatible con el pleno rechazo del antisemitismo, le hace difícil aun a Jaspers una neta demarcación respecto del antijudaísmo.

Ahora podemos proceder al análisis de la posición de Heidegger. Sobre este punto, la polémica se enciende tal vez con más aspereza que sobre cualquier otro aspecto que el conten-

cioso relativo a la relación entre el filósofo y el nazismo. Por nuestra parte, antes que empeñarnos en la guerra realizada a golpes de citas de este o aquel de los testimonios contrapuestos, consideramos más proficuo proceder a una aclaración preliminar de las categorías que intervienen o deberían intervenir en el debate en cuestión. El racismo biológico le parece sin duda ajeno a Heidegger que, ya antes del estallido del segundo conflicto mundial, en obvia referencia al racismo imperante, condena el hecho por el cual "sangre y raza se elevan a vehículos de la historia",[57] y que radicaliza ulteriormente tal condena, como veremos, en los años sucesivos (cf. *infra*, cap. 6, sec. 5).

Por otra parte, también Heidegger es de la opinión según la cual "el bolcheviquismo es en efecto judío";[58] una tesis que, se ha hecho notar, nos conduce a las cercanías de Hitler y de sus inspiradores e ideólogos.[59] Se trata de una observación incontestable, pero que requiere dos especificaciones: estamos en presencia de un tema por cierto no limitado a los ambientes del nazismo, y de un tema que es tratado por el filósofo de manera diferente que por la ideología oficial del régimen y, antes bien, con algún matiz polémico respecto de esta última. La línea de continuidad trazada por Hitler, o por Rosenberg, es de carácter racial; en este ámbito, el bolcheviquismo se debe considerar como una enfermedad introducida en el cuerpo sano de Occidente por obra de un agente patógeno externo, precisamente por el judío.[60] Contra esta tesis parece polemizar Heidegger cuando observa que el bolcheviquismo, en cuanto "forma final del marxismo, no tiene esencialmente que ver ni con el judaísmo ni con el pueblo ruso" (profundamente espiritualista), sino que "es originalmente occidental, una posibilidad europea". Es, antes bien, el resultado de toda la historia de Occidente:

el advenimiento de las masas, la industria, la técnica, la extinción del cristianismo; cierto, dado que el dominio de la razón en cuan-

to nivelación de todos es sólo la consecuencia del cristianismo y este es en el fondo de origen hebreo (cf. el pensamiento de Nietzsche sobre la revuelta de los esclavos en la moral), el bolcheviquismo es en efecto judío; ¡pero entonces también el cristianismo es en el fondo bolchevique! Y a partir de ello, ¿qué decisiones se tornan necesarias?[61]

Entonces, el problema no se puede resolver con el aislamiento o la extirpación del presunto agente patógeno externo. En este sentido, el rechazo del antisemitismo es neto: para hacer las cuentas definitivamente con la democracia y el bolcheviquismo, es necesario en cambio proceder a una relectura impía de la historia de Occidente y de la modernidad, a partir del cristianismo, pero del que de inmediato se subraya su origen judío. Y es así que el rechazo del antisemitismo se une estrechamente al antijudaísmo. Como lo confirma ulteriormente la referencia explícita a Nietzsche y su denuncia del rol judío en la revuelta de los esclavos. Como en Jaspers, también en Heidegger el rechazo radical de la modernidad a partir del cristianismo significa el encuentro, más o menos profundo, con el antijudaísmo. Y en el segundo, aun más que en el primero, la áspera condena del liberalismo, de la democracia, del socialismo, es al mismo tiempo la acusación del cristianismo (y del judaísmo) de los cuales esos movimientos son considerados, siempre siguiendo las huellas de Nietzsche, como la secularización superficial.

Hemos visto a Sombart y Spengler denunciar el nomadismo sin ciudadanía del judío, incapaz de ligarse de modo auténtico e íntimo a una concreta realidad histórica y orgánica. Es en este mismo contexto cultural que se debe colocar la denuncia que, según un testimonio de Jaspers, habría hecho Heidegger poco después de la conquista nazi del poder, de la "peligrosa asociación internacional de los judíos".[62] A partir de la guerra, todo lo que sabe a internacionalismo o cosmopolitismo parece sospechoso. En este sentido, en 1918 Tho-

mas Mann apunta el dedo contra las maniobras o el complot antialemán de la masonería internacional y Husserl, después de la guerra, en el curso de un coloquio al que ya hemos hecho referencia (cf. *supra*, cap. 2, sec. 1) ataca a la "internacional católica"; al filósofo judío el interlocutor católico le responde ásperamente aludiendo a su vez al rol oscuro cumplido por los judíos siempre durante la guerra.[63] A Heidegger le resultan sospechosas tanto la internacional católica como la judía, para no hablar, claro, de la comunista. Algunos meses antes de la caída de la República de Weimar, así describe el panorama político de su país: los alemanes, herederos del helenismo, frente a las maniobras de Roma (el partido católico del Centro) y Moscú (el partido comunista).[64]

Bien se comprende entonces el pathos de la historicidad peculiar e irreductible de cada país, y es precisamente en ello que el filósofo individualiza, en 1936, la razón profunda de su encuentro con el nazismo, aunque se debe agregar que tal categoría lo inmuniza al mismo tiempo del biologismo racista que a sus ojos no podía no parecer responsable de la "*adoración y elevación a incondicional de las condiciones* del ser histórico, por ejemplo del elemento *völkisch*, con toda su ambigüedad" y por ende responsable en último análisis de la distorsión y del vaciamiento naturalista de la misma categoría de historicidad.[65] Es por esto que, también en el caso de Heidegger, preferimos hablar de antijudaísmo. Pero que puede asumir formas muy diferentes, por el eco que se puede captar incluso en Jaspers del *topos* de la subversión judía, hasta el apoyo que da Heidegger a odiosas medidas de discriminación. En una carta de 1929, aun tomando distancia de toda "campaña de odio" (*Hetze*), el filósofo subraya la necesidad de oponerse a la "creciente judaización (*Verjudung*) en sentido estricto y lato" de la "vida espiritual alemana", a la que hay que devolverle solidez radicándola en fuerzas auténticamente *alemanas*.[66] Cuatro años más tarde, en abril, de acuerdo y en nombre del entonces rector de la universidad

de Friburgo, la esposa expresa su consenso, tal vez un tanto sufrido, con la "ley nueva, dura, racional desde el punto de los alemanes", en base a la cual también el hijo de Husserl, Gerhart, que era inválido de la Gran Guerra, perdía en cuanto judío su cátedra de derecho civil.[67]

El pathos de la historicidad alemana –el adjetivo está bien subrayado en la carta de 1929– impulsa al filósofo a apoyar al menos las primeras medidas de des-emancipación puestas en vigor por el Tercer Reich en perjuicio de un grupo étnico considerado fundamentalmente ajeno a Alemania. Se recorre así en sentido inverso la vía que había llevado a la odiada Revolución Francesa a proclamar, en 1891, la emancipación de los judíos.

5. *Schmitt y la teoría del complot judío*

Los temas tradicionales del antijudaísmo están bien presentes en Carl Schmitt. El judío es "un parásito y un auténtico mercader";[68] carece de "toda relación natural con el suelo concreto";[69] en cuanto desarraigado, es propenso al intelectualismo abstracto, antes bien a la "dialéctica judía", y aquí el politólogo se remite explícitamente a *Mein Kampf*.[70] Pero el antijudaísmo de Schmitt pronto aparece cargado de elementos pesadamente naturalistas: un abismo insuperable separa el "pensamiento jurídico" de los judíos del "sentimiento del derecho y de la ley del hombre alemán". Hay incomunicabilidad entre los judíos y "nuestra estirpe" (*Art*). Quien ha comprendido esta verdad, sabe ya qué es la raza".[71]

Las declaraciones que acabamos de citar son todas posteriores a 1935 y a las leyes de Nüremberg. La verificada desemancipación de los judíos no parece ser suficiente. Ellos siguen constituyendo un peligro por el hecho de estar en una

"relación parasitaria, táctica y mercantil con los valores espirituales alemanes"; además –y otra vez se cita a Hitler– son los enemigos declarados de la peculiaridad y de la autónoma "productividad *völkisch*" de todo pueblo.[72] Schmitt llama a una lucha sin cuartel, al menos en el plano cultural: "Sería francamente irresponsable citar a un autor judío como punto de referencia o de alguna manera como una especie de autoridad en un determinado campo". Hay una precisa "cuestión de las citas", y debe ser tratada correcta y rigurosamente: "Un autor judío, aunque se lo cite, para nosotros es un autor judío [...] Si por motivos científicos es necesario citar a autores judíos, se debe agregar 'judío'. De la sola palabra 'judío' surgirá un exorcismo saludable".[73]

Claramente, Schmitt va mucho más allá que Heidegger, el que no parece querer seguir las indicaciones dadas por el primero en lo que respecta a las publicaciones de carácter jurídico. Si bien desaparece de la edición de 1941 de *El ser y el tiempo* la dedicatoria a Husserl, el ex maestro sigue siendo citado con calor y sin esa infamante estrella de David que Schmitt pretende agregar y en efecto agrega a todo autor judío que encuentra. Es así que habla del "judío Laski",[74] del "judío Moses Mendelsohn" y del "filósofo judío Friedrich Julius Stahl-Jolson".[75]

Cuando es posible, se debe indicar siempre el original apellido judío. Y esto para evitar que la cultura alemana resulte "infectada" (*infiziert*), para bloquear entonces la silenciosa infección llevada a cabo por un pueblo habituado a camuflarse y enmascararse,[76] como lo demuestra de manera ejemplar el caso de Stahl-Jolson, que "trabaja [...] según la línea general de su pueblo, es decir, en la duplicidad de una existencia de máscaras que se torna tanto más horrible cuanto con mayor desesperación desea ser otra cosa que lo que es". Sólo aparentemente, el autor en cuestión es un conservador; en realidad actúa también él en sentido disolutivo como "Rothschild, Karl Marx, Börne, Heine, Meyerbeer y muchos otros [...]

Stahl-Jolson es el exponente más audaz de este frente judío, ya que se infiltra en el Estado prusiano y dentro de la Iglesia evangélica".[77]

Surge ya con claridad la idea del complot. ¿Es una duplicidad consciente la de Stahl-Jolson, o se puede suponer en él algo que se asemeje a la buena fe? A tal pregunta, Scmitt responde: "Se subraya siempre que este hombre habría sido 'subjetivamente sincero'. Puede ser, pero debo agregar que no estoy en condiciones de mirar el alma de este judío y que, en general, nosotros no tenemos acceso alguno a la esencia más íntima de los judíos".[78] Es una declaración que debe haber suscitado perplejidad en algún aislado estudioso de la Alemania de 1936. Lo cierto es que, menos de dos años más tarde, Schmitt siente la necesidad de replicar a quien, por aquella declaración, lo había "cubierto de fango"; y entonces, para disipar toda duda, una nota al libro sobre Hobbes revela que el sobrino de Stahl, después de la muerte de este último, "ha dado a las llamas todas las cartas de su tío", con el pretexto de que eran "ilegibles".[79] En este punto, la naturaleza íntimamente doble y complotadora de Stahl-Jolson parecería estar ampliamente demostrada.

Se diría que toda la historia de la cultura moderna está atravesada, si no por un verdadero complot, por la acción de alguna manera misteriosa e inquietante de autores y ambientes judíos. ¿Cómo explicar de otra manera la disolución en clave liberal que el "filósofo judío" Spinoza logra realizar de la teoría de Hobbes? "Un pequeño movimiento de conceptos, una inversión derivada de la existencia judía y, con la más simple consecuencialidad, en el lapso de pocos años se ha realizado el cambio decisivo en el destino del Leviatán." Por otra parte, ha sido precisamente "un estudioso judío" de la relación Hobbes-Spinoza, Leo Strauss, el que subrayó que el mismo filósofo inglés indica "en los judíos a los efectivos promotores de la distinción –sediciosa y subvertidora del Estado– entre religión y política".[80]

La víctima principal de este complot, o de esta siniestra actividad, es naturalmente Alemania. Con ese fin, Schmitt cita las palabras pronunciadas en 1866, en el curso del conflicto constitucional en Prusia, por un autorizado diputado judío, Eduard Simson. Dirigiéndose a Bismarck, a sus primeras pruebas como canciller de hierro, el representante de la oposición liberal observa: "Usted está en lucha con las potencias (*Mächte*) espirituales y éticas del presente; tarde o temprano deberá ceder a estas potencias cuyo peso y significado usted subestima". Y he aquí el comentario de Schmitt: "Los liberales alemanes que aplaudieron con ingenuo entusiasmo estas palabras de significado oscuro, tenían vendados los ojos y las orejas. Así, la lucha de aquellas 'potencias espirituales y éticas' se desarrolló de modo a ellos invisible e inaferrable, hasta que pareció completa la derrota de Alemania en 1918".[81] En esta perspectiva, el derrumbe del Segundo Reich se revela como el resultado del complot judío que, por otra parte, también posee una dimensión internacional y se manifiesta, en efecto, ya en el desencadenamiento del primer conflicto mundial. Al referirse a las "interpretaciones judías del Leviatán y de Behemot", Schmitt observa que ellas describen

> la historia del mundo [...] como un combate de los pueblos paganos unos contra otros. En particular, la lucha se desarrolla entre Leviatán –las potencias marítimas– y Behemot –las potencias terrestres–: Behemot trata de herir al Leviatán con los cuernos, mientras que el Leviatán con sus aletas obtura la boca y las narices de Behemot, matándolo, lo que entre otras cosas es una bella imagen del estrangulamiento de una potencia terrestre con un bloqueo naval.[82]

El choque entre Inglaterra (Leviatán) y Alemania (Behemot) y la derrota final de esta última, también después de un bloqueo naval, que Schmitt no cesa de denunciar hasta el final como contrario al derecho internacional y expresión de guerra total (cf. *infra*, cap. 6, sec. 6 y sig.), todo ello parece ha-

llar su prefiguración en textos remotos y al parecer carentes de referencia a la vida política pero que, pacientemente indagados, revelan un significado siniestro y sorprendentemente actual.

Después de la alusiva descripción del choque entre Inglaterra y Alemania en el curso del primer conflicto mundial, Schmitt, prosiguiendo con la exposición del contenido de las "interpretaciones judías del Leviatán y de Behemot", pero aludiendo siempre al presente, dice: "Pero los judíos se mantienen aparte, mirando cómo se matan unos a otros los pueblos de la Tierra: para ellos, estos 'degüellos y carnicerías' recíprocas son legales y 'koscher'. Por lo tanto, ellos se nutren con la carne de los pueblos muertos y derivan vida".[83] Del mismo modo, la denuncia ya vista de la presunta "lucha" que habían desencadenado en el siglo XIX las "potencias espirituales y éticas", es decir, el judaísmo, contra el Segundo Reich, hasta su aniquilación en 1918, concluye con esta ulterior observación: "Hoy, después de la renovación de la fuerza popular alemana por obra de Adolf Hitler, esta misma lucha deviene abierta en la medida en que ha alcanzado dimensiones políticas mundiales".[84] El texto del que estamos citando es de 1939: la segunda guerra mundial aún no ha estallado, pero ya se delinea netamente en el horizonte. El Tercer Reich va a su encuentro en etapas forzadas pero no por eso renuncia a atribuir su responsabilidad a los judíos y a su inagotable actividad complotadora. El 30 de enero de ese mismo año, Hitler declara: "Si el judaísmo internacional lograra, en Europa o en otra parte, precipitar a los pueblos en una guerra mundial, el resultado no sería la bolcheviquización de Europa y la victoria del judaísmo, sino el exterminio de la raza judía en Europa".[85]

Después de 1945, Ernst Jünger declaró a propósito de sus relaciones con el Tercer Reich: "Realmente no tomé distancia sino a partir de la 'noche de los cristales'",[86] es decir, a partir de los *pogrom* de la noche entre el 9 y el 10 de noviembre de

1938, que demostraban cómo incluso la solución de la desemancipación de los judíos creada en Nüremberg se consideraba ya insuficiente. Son conocidas las relaciones entre Jünger y Schmitt, pero este último, al menos en lo que respecta al antisemitismo, sigue sosteniendo al régimen hasta mucho después de aquella fecha.

Notas

[1] Sobre todo ello, cf. L. Poliakov, *Histoire de l'antisémitisme. L'Europe suicidaire, 1870-1933*, París, 1977 (trad. it. *Storia dell'antisemitsimo*. IV. *L'Europa suicida, 1870-1933*, Florencia, 1990, pág. 234 y, más en general, los capítulos 3 y 4); A. P. Schmid, *Churchills privater Krieg. Intervention und Konterrevolution im russischen Bürgerkrieg 1918-1920*, Zurich, 1974, págs. 293 y 312; Losurdo, *Marx e la storia del totalitarismo*, cit.

[2] W. Sombart, *Die Juden und das Wirtschafsleben*, Leipzig, 1911, págs. 331 y sigs.

[3] Ibíd., pág. 318.

[4] Ibíd., pág. 414 y sigs.

[5] Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, cit., pág. 24.

[6] Mann, *Von deutscher Republik*, cit., pág. 72.

[7] Marianne Weber, *Max Weber*, cit., pág. 672.

[8] Ibíd., pág. 660.

[9] M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (1921), Tubinga, 1985, comp. por J. Winckelmann, págs. 301 y sigs. y *passim*; trad. it. (levemente modificada), *Economía y sociedad*, a cargo de P. Rossi, Milán, 1968, vol. 1, págs. 495 y sigs. y *passim*.

[10] Sombart, *Der proletarische Sozialismus*, cit., vol. 2, pág. 517.

[11] Ibíd., vol. 2, pág. 153 y vol. 1, pág. 57.

[12] Ibíd., vol. 1, pág. 318.

[13] F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 864 (1888) en *KSA*, vol. 13, pág. 365.

[14] F. Nietzsche, *Genealogie der Moral*, I, 7 y I, 16.

[15] F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, cit., 429 (1888), en *KSA*, vol. 13, pág. 331.

[16] T. Mann, "Nietzsche's Philosophie im Lichte unserer Erfahrung" (1947), en Íd., *Essays*, cit., vol. 3, pág. 252.

[17] Carta a H. Klores del 25 de octubre de 1914 en O. Spengler, *Briefe 1913-1936*, comp. por A. M. Koktanek y M. Schröter, Munich, 1963, págs. 29 y sigs.

[18] Carta a H. Klores del 18 de diciembre de 1918, ibíd., p.112.

[19] Spengler, *Jahre der Entscheidung*, cit., pág. 83.

[20] Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, cit., págs. 955 y sigs., nota.

[21] Spengler, *Pressentum und Sozialismus*, cit., pág. 94.

[22] Ibíd., págs. 83 y 73; el tema del acercamiento entre juicio universal y revolución socialista lo desarrolla Nietzsche con fuerza en *El anticristo*.

[23] Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, cit., pág. 952.

[24] Spengler, *Jahre der Entscheidung*, cit., pág. 157.

[25] Ibíd., págs. 82 y sigs. Por otra parte, resta por ver si el reconocimiento de la génesis occidental de la Revolución de octubre se concilia plena-

mente con la denuncia como potencia "mongólica" y no más "blanca" de la Unión Soviética, que impulsa a las colonias a la revuelta (cf. *supra*, cap. 3, sec. 7).

26 El tema de la continuidad judaísmo-cristianismo-bolcheviquismo atraviesa en profundidad las conversaciones en la mesa de Hitler; cf. *Bormann-Vermerke* (son las conversaciones mantenidas en la mesa, transcriptas y compiladas por Martin Bormann, jefe de la cancillería del partido, y traducidas al italiano por una editorial neonazi: A. Hitler, *Idee sul destino del mondo*, Padua, 1980), págs. 78-80, 126 y sigs. y 627 y sigs.; en lo que respecta en particular al tema del liberalismo, la democracia y el socialismo, como judaísmo o cristianismo secularizado, cf. Rosenberg, *Der Mythus des 20. Jahrhunderts*, cit., págs. 109 y 127.

27 Sombart, *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, cit., pág. 319.

28 Sombart, *Der proletarische Sozialismus*, cit., vol. 2, págs. 153-154.

29 Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, cit., pp, 951-954.

30 Ibíd., pág. 955.

31 Sombart, *Der proletarische Sozialismus*, cit., vol. 2, pág. 154.

32 M. Buber, *Drei Reden über das Judentum*, Francfort, 1920, pág. 19.

33 F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (1921), La Haya, 1981; trad. it., *La stella della redenzione*, a cargo de G. Bonola, *Casale Monferrato*, 1985, pág. 320.

34 Ibíd., pág. 354.

35 Buber, *Drei Reden*, cit., págs. 20 y sigs., 35 y 50.

36 Ibíd., págs. 44 y 54 y sigs.

37 Ibíd., págs. 20 y 22.

38 Ibíd., pág. 20.

39 Ibíd., págs. 60 y sigs.

40 Ibíd., pág. 24.

41 Un valor sintomático asume a tal fin el coloquio entre sordos que tiene como protagonistas, inmediatamente después de la guerra, por un lado a Scheller y por el otro a tres intelectuales judíos, Buber, Landauer y Brod, y que termina con la ruptura con el viejo maestro, en aquel momento el filósofo de punta de la *Kriegsideologie*: cf. M. Brod, *Streitbares Leben*, Munich, 1960; trad. it. *Vita battagliera*, Milán, 1967, págs. 113 y sigs. Dentro de la comunidad judía alemana, una corriente diversa, chauvinista y afirmadora de la plena convergencia de judaísmo y germanismo, está representada por Hermann Cohen, sobre el cual cf. A. Munster, "Les intellectuels (philosophes) juifs-allemands face à la guerre de 1914" en P. Soulez (comp.), *Les Philosophes et la guerra de 14*, Vincennes, 1988, págs. 209-221.

42 Cartas a los padres del 17 de agosto de 1916 y del 6 de enero de 1917, en F. Rosenzweig, *Briefe*, comp. por E. Rosenzweig, Berlín, 1935, págs. 100 y 144 y sigs.

43 Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, cit.; trad. it. cit., págs. 320 y sigs.

44 Buber, *Drei Reden*, cit., págs. 21 y sigs.

45 G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlín, 1954; trad. it., *La distruzione della ragione*, Turín, 1974, pág. 532.

46 Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, cit., pág. 142; trad. it. cit. (levemente modificada), pág. 188.

47 Ibíd., pág. 174; trad. it. cit., pág. 223.

48 Jaspers, *Philosophie*, cit., pág. VI; trad. it. cit., pág. 62.

49 Jaspers, *Nietzsche und das Christentum* (1938) en Id., *Aneigung und Polemik*, cit., págs. 349 y sigs.

50 Ibíd., págs. 348 y 356.

51 Carta del 28 de diciembre de 1938 en *Wege einer Freundschaft. Briefwechsel Peter Wust-Marianne Weber*, cit., pág. 230.

52 Al respecto, cf. P. Soulez, *Bergson Politique*, París, 1990, págs. 196-200.

53 Cf. además la carta del 28 de diciembre de 1938 en *Wege einer Freundschaft. Briefwechsel Peter Wust-Marianne Weber*, cit. págs. 230 y sigs.

54 Jaspers, *Nietzsche und das Christentum*, cit., p. 349.

55 Ibíd., págs. 349 y sigs.

56 Ibíd., p, 353.

57 M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, cit., pág. 493.

58 Ibíd., pág. 54.

59 Cf. Pöggeler, *Heideggers politisches Selbstverständnis*, cit., pág. 44.

60 Sobre el tema del "microbio" o del "virus" judío, Hitler insiste obsesivamente; váse en particular *Bormann-Vermerke*, cit.; trad. it. cit., p. 79 (conversación del 25 de octubre de 1941) y pág. 290 (conversación del 22 de febrero de 1942).

61 Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, cit., pág. 54.

62 Jaspers, *Philosophische Autobiographie*, cit., p, 101.

63 Cf. Ott, *Martin Heidegger*, cit., págs. 113 y sigs.

64 Así en la carta del 22 de junio de 1932, en Heidegger y Blochmann, *Briefwechsel*, cit., pág. 52.

65 Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, cit., págs. 117 y 493.

66 La carta, del 1° de octubre de 1929, se publicó en "Die Zeit" del 22 de diciembre de 1989: cfr, U. Sieg, *Die Verjudung des deutschen Geistes. Ein unbekannter Brief Heideggers*.

67 La carta, del 29 de abril de 1933, dirigida a la esposa del filósofo Edmund Husserl, está ahora en posesión del historiador H. Ott, que la cita y la comenta ampliamente en la conferencia realizada en ocasión del encuentro internacional sobre Heidegger (Turín, 6-8 de noviembre de 1990), *Martin Heidegger und die Politik*, págs. 10 y sigs. (del manuscrito).

68 C. Schmitt, "Die deutsche Rechtswissenschaft im Kampf gegen den jüdischen Geist", en *Deutsche Juristen-Zeitung*, XLI (1936), pág. 1197.

69 C. Schmitt, *Völkerrechtliche Grossraumordnung mit Intervenetionsverbot für raumfremde Mächte*, Berlín-Viena, 1939, pág. 12.

70 Schmitt, *Die Deutsche Rechtswissenschaft*, cit., pág. 1198.

71 Ibíd., págs. 1193 y 1197.

72 Ibíd., págs. 1197 y 1199.

73 Ibíd., págs. 1195 y sigs.

74 Schmitt, *Der Reichsbegriff im Wölkerrecht*, cit., pág. 310.

75 Schmitt, *Der Leviathan*, cit.; trad. it. cit., págs. 110 y 117.

76 Schmitt, *Die Deutsche Rechtswissenschaft*, cit., págs. 1195 y 1197.

77 Schmitt, *Der Leviathan*, cit.; trad. it. cit., págs. 118 y sigs.

78 Schmitt, *Die Deutsche Rechtswissenschaft*, cit., pág. 1197.

79 Schmitt, *Der Leviathan*, cit.; trad. it. cit., pág. 141, nota 48.

[80] Ibíd., págs. 106 y sigs. y 71.
[81] Schmitt, *Neutralität und Neutralisierungen*, cit., pág. 294.
[82] *Der Leviathan*, cit.; trad. it. cit., págs. 68 y sigs.
[83] Ibíd.
[84] Schmitt, *Neutralität und Neutralisierungen*, cit., pág. 294.
[85] Citado en L. Poliakov, *Bréviaire de la haine. Le IIIe Reich et les Juifs* (1951); trad. it., *Il nazismo e lo sterminio degli ebrei*, Turín, 1955, pág. 55.
[86] En J. Hervier, *Entretiens avec Ernst Jünger*, París, 1986; trad. it., *Conversazioni con Ernest Jünger*, Parma, 1987, pág. 64.

CAPÍTULO 5

Entre "sangre y suelo" y modernismo reaccionario

1. *Las contradicciones ideológicas del Tercer Reich*

La primera guerra mundial y el choque con los países de más consolidadas tradiciones liberaldemocráticas comportan la radicalización de las tendencias a la crítica, o mejor dicho, a la denuncia de la modernidad, ya ampliamente presentes en la cultura alemana. Las "ideas de 1914" que hallan su realización en la comunidad de guerra de Alemania, tienen como blanco declarado las "ideas de 1789", surgidas de la Revolución Francesa y entendidas como sinónimo de predominio de la "política"[1] y de democracia; como sinónimo, antes bien, de una democracia "burguesa", en el sentido de que está atravesada hasta el fondo por el culto supersticioso de una inerte y complacida "seguridad". No es sólo la Revolución Francesa lo que se tiene como objetivo: la crítica a la "modernidad" (*Modernität*), al "tiempo presente" (*Jetztzeit*), al "espíritu de la época" va mucho más allá y, sobre las huellas de Nietzsche, al que explícitamente se remite Thomas Mann, ataca a las "ideas del siglo XIX", las "ideas modernas" en cuan-

to tales. [2] El mismo año en que estalla el conflicto se publica un libro de Carl Schmitt que, ya en la introducción, declara que desea realizar una rendición de cuentas con el "hombre que se define moderno", con el "espíritu de la época" (*Geist der Zeit*), con "la época de la máquina, de la organización, la época mecanicista" y "de la más generalizada calculabilidad" (*der allgemeinsten Berechenbarkeit*).[3]

Si en lo que concierne a la democracia, la odiada modernidad toma cuerpo sobre todo en el país de la Revolución Francesa, en lo que respecta a su pesada carga de banalidad y utilitarismo encuentra su tierra de elección en el mundo anglosajón; no por azar, Scheler acusa a los ingleses de confundir dos categorías tan diferentes como son el "pensar" y el "calcular" (*Rechnen*), y confundir además la auténtica civilización y cultura (*Kultur*) con el simple "confort".[4] o con la *Zivilisation*, según Thomas Mann sinónimo de "mera cultura de la utilidad" y de "moral de la utilidad", de "ideología del bienestar", de "iluminismo antimetafísico" y "utilitarista", de "ratio" (es decir, de racionalidad fundada exclusivamente en el cálculo), de "espíritu burgués", de mezquino apego a la "seguridad" y a la "felicidad", de fuga de todo lo que está relacionado con la dimensión "elemental" y peligrosa de la existencia.[5] Precisamente contra tal *Zivilisation* los alemanes ("el pueblo más interior, el pueblo de la metafísica") habían tomado las armas,[6] empeñándose en un choque mortal que no era otra cosa que la "guerra alemana contra la 'civilización' occidental".[7]

Para el Schmitt de 1914, "la época de la máquina" es, al mismo tiempo, la época en la que llega al extremo la "necesidad de codificacioes y clasificaciones" en perjuicio de la autonomía individual[8] que, en completo error, el mundo moderno pretende desarrollar o respetar. Se debe notar que la denuncia del pensamiento técnico y meramente calculador, que tiene un rol tan importante en la cultura alemana del siglo XX, está ya de alguna manera contenida implícitamente en

la áspera crítica a que la *Kriegsideologie* somete a la *Zivilisation*, la "seguridad del burgués", la mezquina contabilidad que caracteriza a un mundo de mercaderes y de incurables filisteos, y la época entera de la masificación democrática. Tales temas, si bien a través de múltiples variaciones y mediaciones, siguen actuando mucho más allá del fin del primer conflicto mundial.

Naturalmente, si por un lado estos *topoi* estimulaban con eficacia la movilización ideológica contra la odiosa y odiada *Zivilisation* de los enemigos de Alemania, por el otro resultaban en contradicción con las exigencias de movilización total del aparato técnico y productivo en función de la máquina bélica. Es una contradicción de la que se toma conciencia sobre todo después de la derrota de 1918. Schmitt, que al inicio del conflicto había denunciado también él, como se ha visto, "la época mecanicista", más tarde se burla de la contraposición romántica entre "mecánico" y "orgánico".[9] En el balance que hace Spengler de la derrota, el romanticismo es acusado por su posición "ajena y hostil al mundo hasta el absurdo": es esta herencia (se ha hablado demasiado poco de "ferrocarriles y unión aduanera") lo que ha impedido el despliegue pleno del potencial militar del país.[10] La acusación se extiende aún más, hasta condenar en bloque la tradición humanista e idealista que veía a Alemania como el país de los "pensadores y poetas" y por lo tanto consideraba más importante la producción de una novela que "la construcción de un motor aéreo", o lo que era peor, colocaba las "cuestiones técnicas y económicas fuera y debajo de la cultura".[11]

Pero es de Ernst Jünger el esfuerzo más orgánico por reconciliar con la máquina y la técnica la *Kriegsideologie*, y la *Kulturkritik* tan profundamente arraigada en la tradición alemana. En realidad, en la medida en que el mundo moderno de la técnica y de la industria es sinónimo de masificación y vulgarización plebeya, sigue siendo condenado y mirado con recelo o abierto desprecio. No por azar, "las grandes ciudades

del siglo XX" son denunciadas como "las fortalezas ideales de la seguridad": "cada victoria de la técnica es por lo tanto una victoria de la comodidad" y todo está determinado por la "economía".[12] Pero la situación ya ha cambiado radicalmente. Entretanto, la técnica ha extendido su dominio sobre toda la realidad: "La famosa distinción entre ciudad y campo sólo subsiste en el espacio romántico; es tan carente de validez como la distinción entre mundo mecánico y orgánico". No tiene sentido, entonces, tratar de recortarse en la modernidad una especie de "parque natural" (*Naturschutzpark*), una isla bucólica que ya sobrevive sólo en la imaginación de los románticos incurables.[13] Por fascinante que pueda ser "el sonido de las campanas medievales o el perfume de flores exóticas", acunarse en estas sugestiones significaría abandonarse a la "evasión de los derrotados".[14]

No, la batalla debe librarse a partir del corazón mismo de la modernidad, y se la puede realizar y ganar, por el hecho de que la técnica ha empezado a revelar un significado nuevo, diferente y hasta contrapuesto, respecto del tradicional. Lejos de ser sinónimo sin más de masificación, la técnica abre posibilidades nuevas para bloquear e invertir el proceso ruinoso que se verificó en el mundo moderno. La guerra ha demostrado la neta superioridad de los cuerpos de elite, bien armados y bien adiestrados y animados al mismo tiempo de incontenible espíritu guerrero. Llegó a su ocaso para siempre la época en que la *levée en masse* de memoria revolucionaria podía decidir las suertes del conflicto: "hoy la masa ya no está en condiciones de atacar, ni siquiera está en condiciones de defenderse". "En este sentido, la masa desaparece de la ciudad, así como ha desaparecido de los campos de batalla en los que había hecho su aparición a partir de las guerras revolucionarias". Sí, también en las ciudades la masa ha revelado su impotencia. Después del conflicto mundial, se ha hecho evidente que la masa no está en condiciones de reunirse de manera autónoma en una asamblea, pero puede hacer-

lo sólo gracias a "escuadras de defensa, servicios de orden" (*Schutzstaffeln*, *Saalschutz*) y otras formaciones por el estilo; es evidente la alusión de las SS (*Schutzstaffeln*, precisamente) y a los otros cuerpos paramilitares del partido nazi, al que en este momento va la admiración sin reservas de Jünger que así concluye: estamos aquí en presencia de "un tipo de hombre completamente diferente" (*ein ganz anderer Menschenschlag*), respecto de los individuos que componen la masa. Esta última está destinada a demostrar su impotencia incluso en las batallas por la conquista del poder político, que ya no se pueden ganar por el número, sino por "tropas de asalto decididas" a la acción y a la lucha, y prontas a adueñarse de los centros vitales de las "ciudades sede de gobierno".[15]

Entretanto, se puede recuperar plenamente la técnica, en cuanto se la arrebata al mundo de la seguridad burguesa: "el burgués no es capaz de aplicar la técnica como un instrumento de potencia (*Machtmittel*) adecuado a su ser". La técnica ya no es sinónimo de confort; su "verdadero significado [no] es el progreso sino el dominio"; ella manifiesta un "intrínseco carácter de potencia (*Machtcharakter*) con exclusión de todo elemento económico y progresista".[16] Después de condenar la "época de las masas y de las máquinas",[17] la época caracterizada por la "dictadura del pensamiento económico en sí mismo" (que se hace sentir no sólo a nivel político-social sino también científico, con "la interpretación económica del mundo"), Ernst Jünger individualiza la alternativa a tal infausta preeminencia y dominio del pensamiento calculador (donde también se debe incluir con pleno título al socialismo y el marxismo) precisamente en la voluntad de potencia; "la declaración de independencia del obrero del mundo económico" se desarrolla bajo el lema del redescubrimiento del rol de la "potencia en cuanto tal", de la "voluntad de potencia".[18]

Una vez convertida en sinónimo de voluntad de potencia, la técnica puede entrar en consonancia con los otros elementos clave de la *Kriegsideologie*, en primer lugar con la de-

nuncia de la "utopía de la seguridad burguesa" y la celebración del guerrero, antes bien del "guerrero nato", contrapuesto al vil "tendero". Sólo que ahora tal guerrero, armado hasta los dientes, sabe servirse cabalmente de las armas puestas a su disposición por la técnica moderna: "En este sentido, el motor no es el dominador [...] Es el juguete audaz de un tipo de hombre capaz de explotar en el aire con alegría" y de dar así prueba de "realismo heroico".[19] De ese modo, la aceptación o la celebración de la técnica puede unirse al tema del "destino" y del "sacrificio" (la técnica misma revela ahora un "origen cultural"),[20] y hasta con el tema de la *Gemeinschaft*: sólo en apariencia, la técnica es sinónimo de desorden y anarquía; en realidad, no sólo quiebra el dominio de las masas sino que también constituye "el estadio necesario que conduce a nuevas jerarquías",[21] o a esa "comunidad guerrera" que ya hemos visto como objeto de celebración en Jünger y en la *Kriegsideologie*.

A propósito de la posición asumida respecto de la técnica por parte de Jünger, Spengler y otros, se ha hablado a veces de "modernismo reaccionario".[22] Se trata de una categoría sin duda legítima y también muy proficua, pero a condición de subsumir bajo el adjetivo no sólo el rechazo del liberalismo, de la democracia y del socialismo, sino también los temas obstinadamente arcaizantes de la ideología en cuestión, y a condición, además, de no perder de vista las contradicciones que de ello derivan y que hacen que el equilibrio entre modernismo y reacción sea precario e inestable. Lo que resulta evidente en Spengler: separada del "materialismo de la *Zivilisation*", en realidad contrapuesta al mismo, la técnica se convierte en expresión de la "vida" y de la lucha que la caracteriza (entendida "en el sentido de Nietzsche como una lucha a partir de la voluntad de potencia, cruel, inexorable, sin piedad"); en último análisis, se convierte en expresión de la guerra.[23] Sin embargo, por un lado Spengler denuncia como síntoma de decadencia la tendencia a huir de la "máquina" y de

las "grandes ciudades"; por otro lado, estas últimas, en el ámbito del mismo texto también dedicado a la revalorización de la técnica, son condenadas como expresión y vehículo al mismo tiempo de una vida bajo el lema de "*panem et circenses*".[24] Y aún más áspera es la polémica contra "la intelectualidad urbana desprovista de raíces" y contra "la arrogancia del espíritu urbano, desarraigado, no guiado ya por ningún instinto fuerte, y que observa con desprecio el pensamiento lleno de vitalidad (*blutwoll*) del pasado y la sabiduría de las viejas generaciones de campesinos".[25] La celebración de la ciudad como lugar privilegiado de la técnica y la producción industrial, necesaria a la movilización bélica, entra en contradicción con la condena de la ciudad como fortaleza de la subversión ideológica (por obra de los "demagogos de profesión") así como de la "masa", con la condena de las agitaciones revolucionarias que desde hace tiempo devastan a Europa e intentan establecer "la dictadura del proletariado de las grandes ciudades".[26] Si con la mirada dirigida a las exigencias inmediatas de la lucha contra los enemigos de Alemania por la reconquista de la hegemonía en Europa, Spengler rehabilita la técnica (y la misma civilización urbana), del punto de vista de la filosofía de la historia no puede dejar de condenar el rol plebeyo y nivelador de la ciudad.

La contradicción se presenta insanable y como tal sigue manifestándose también en el interior del nazismo y del Tercer Reich. Por un lado están bien presentes, a nivel político y cultural, las tendencias que no sólo celebran sin reservas el mundo de la técnica, pero rechazan también toda crítica como expresión de una especie de "*luddismo* cultural de izquierda", incompatible con el régimen y con las exigencias de Alemania.[27] Por otro lado, insistiendo en la ideología de "sangre y suelo", el nazismo alimenta esperanzas de una regeneración de la sociedad tal que bloquee e impulse hacia atrás el proceso de industrialización y de urbanización. Habría debido derivarse un retorno a la tierra con la restricción y la margina-

ción de ese peligroso foco de contaminación materialista constituido precisamente por las grandes ciudades. Es un tema que inspira la nostalgia y las utopías, regresivas, de estratos no desdeñables de la población, y que halla su expresión en revistas, manifiestos y también novelas.

Es un tema que, según parece, lograr influir en personalidades hasta de primer plano del régimen y tal vez incluso en Himmler.[28] Por otra parte, había sido el mismo Hitler el que anunció, antes de la conquista del poder, un programa que preveía el retroceso de "industria y comercio" de una insana posición directiva, con un nuevo equilibrio, entonces, de la "relación entre población del campo y población de la ciudad". Según el análisis de *Mein Kampf*, la catástrofe de Alemana tenía su origen, en primer lugar, precisamente en su "ilimitada y nociva industrialización", y en el consiguiente "debilitamiento del estrato campesino" en ventaja de la desarraigada "masa del proletariado metropolitano". Ello había provocado no sólo la "división de clase" y la ruptura de la precedente comunidad orgánica, sino también la ruinosa "economización de la nación" y una difundida "degeneración": "la economía se elevó al rol de patrona decisiva del Estado, el dinero se convirtió en el Dios, al que todo debía ser subordinado y ante el que cada uno era llamado a inclinarse. Los dioses celestiales fueron puestos en medida creciente en un ángulo, en cuanto envejecidos y sobrevivientes, y en el lugar de ellos se incensó al ídolo de Mammona".[29]

Es cierto, esta descripción de tintas oscuras de las consecuencias de la industrialización y la urbanización tiene en Hitler también la explícita función de justificar el programa de conquistar el Este, como condición necesaria del deseado retorno de Alemania a la tierra. Pero la consigna del retorno a la tierra es tomada en serio por vastos ambientes que se reconocen sobre todo en Walter Darré, ministro de agricultura y autor de un texto significativamente dedicado a la celebración de la *Nuova nobiltà di sangue e suolo*. Aquí se hace una

descripción sombría de la ciudad: es el lugar del desarraigo (no es posible sentirse "íntimamente ligados" a un "mar de piedras"), de la masificación y de la nivelación (ahí se producen "individuos hechos en serie"), hasta del "parasitismo" (no vive de manera autónoma pero es como un "pulpo" que con sus tentáculos toma "alimento de los alrededores"). En todo caso, "el alma alemana muere si se le quita el campo en el que nació".[30]

Como podremos ver (cf. *infra*, cap. 5, sec. 3), en los años de la conquista nazi del poder, en torno del partido y del régimen se desarrollan una publicidad y una narrativa amplias, en cuyo ámbito la condena a la ciudad y la celebración del "campo eterno" (*ewiger Acker*) y del "sagrado suelo" (*heiliger Boden*) llega a tonos a veces apocalípticos. Es claro que estos ambientes no pueden no quedar decepcionados ante una política que, con tal de conseguir el desarrollo a etapas forzadas de la industria bélica y de la economía de guerra, no vacila en acelerar la fuga de los campos y la incursión de la mujer en el proceso productivo,[31] con la consiguiente y ulterior aceleración del proceso de "desarraigo". Los apasionados de la sangre y del suelo son llevados a exigir la realización de la ideología sobre cuya base han adherido al régimen. Esto crea tensiones y contradicciones, pero que no llegan al punto de ruptura: baste pensar en el hecho de que recién en 1942, Walter Darré es alejado del ministerio de agricultura, por otra parte con gran cautela y gozando siempre de la atención y el respeto del régimen.

2. *Nietzsche, la voluntad de potencia y la lucha contra el nihilismo*

Es posible advertir también en Heidegger y Jaspers algún eco de la tendencia a contraponer al pensamiento calculador

la voluntad de potencia. Para Jaspers, al menos al comienzo de la década de 1930, respecto del mundo masificado y tecnificado, desprovisto del sentido de lo trágico, respecto de este "tiempo de condensación de la masa y del dominio de masa, de la utilidad de todo, de desganada miseria y de banal felicidad";[32] respecto de todo ello, el mismo ideal de la voluntad de potencia parece poder servir como antídoto. En 1932, Jaspers observa con admiración a propósito de Weber: "*La vida y la potencia del pueblo alemán* se presentaban a su mirada política como la condición de toda otra cosa".[33] Pero es sobre todo significativo el hecho de que Jaspers retome el juicio formulado por Weber en 1895, según el cual en la clase obrera no hay "ninguna chispa de esa energía catilinaria de la acción", presente en cambio en los protagonistas de la Revolución Francesa, para agregar luego a su vez: "Ella [la clase obrera] carecía de esos grandes instintos de potencia".[34] Lo que para Jaspers en ese momento es "digno de admiración" es "la voluntad de potencia compenetrada por el espíritu"[35] y la "praxis política de potencia" (*politisches Machtpragma*) propia del Estado.[36]

A su vez, en el advenimiento de Hitler al poder, Heidegger celebra, como se ha visto, la cumplida liberación de la "idolatría del pensamiento carente de raíces y de potencia (*boden- und machtlos*)". No se trata de un pasaje aislado. Antes bien, se ha notado que el discurso rectoral "está colmado de expresiones y metáforas relativas a la voluntad y a la potencia"; hasta se puede decir que en él "domina una metafísica de la 'voluntad de potencia'".[37] En este momento, raíces y potencia parecen ser una sola cosa; la crítica a la máquina y al pensamiento calculador no es todavía la crítica a la voluntad de potencia, sino a un mundo puesto violentamente en discusión por Nietzsche y por el mismo ideal de la voluntad de potencia.

Sobre todo, en este momento, Nietzsche es el propulsor de la lucha contra el nihilismo. Pero para comprender este he-

cho conviene partir, una vez más, de la primera guerra mundial, en el curso de la cual la lucha del "pueblo metafísico" contra la *Zivilisation* es percibida y celebrada en Alemania también como la lucha "contra el nihilismo occidental". El que se expresa así es Thomas Mann, para el que "el iluminismo de Europa occidental, la política de la razón y del progreso del liberalismo [es] de esencia nihilista".[38] Y tal lucha contra "decadencia y nihilismo" se libra también, o en primer lugar, en nombre de Nietzsche, que ha tenido el mérito de contraponer la "idea de la vida" al radicalismo democrático y a la *Zivilisation* de los enemigos de Alemania.[39] Tales motivos siguen estando presentes aún después de 1918. Según Spengler, la democracia está indisolublemente ligada al nihilismo en virtud del odio y del resentimiento plebeyo que ella expresa contra toda cultura superior, en virtud de su tendencia a la nivelación y a un desarraigo que desearía arrancar, con consignas internacionalistas, las formas "históricas" de la cultura. Y, por ser intrínsecamente nihilista, la democracia "es ya bolcheviquismo".[40] Al heredar también en eso la *Kriegsideologie*, el nazismo celebra su conquista del poder como el despertar de Alemania de la noche del nihilismo.[41]

En este mismo clima político y cultural podemos colocar las tomas de posición que Heidegger expresa todavía algunos años después del advenimiento de Hitler al poder. La unidad de Europa y de Occidente se reconstruye en la lucha contra la superficialidad antimetafísica (hemos visto que en este momento, en 1935, el término "metafísica" tiene un significado positivo) y contra el nihilismo. Nihilismo es por cierto el "bolcheviquismo", el "simple socialismo";[42] pero nihilismo es también la democracia: "Europa –prosigue Heidegger– desea aún y siempre aferrarse a la 'democracia' y no quiere aprender a ver que esta constituiría su muerte histórica. En efecto, como ha visto claramente Nietzsche, la democracia es sólo una variedad del nihilismo".[43] En esos años, bien lejos de ser sinónimo de nihilismo, Nietzsche le parece a Heidegger el

inspirador de una vigorosa y promisoria tendencia contraria. "Mussolini y Hitler -declara en 1936-, los dos hombres que han introducido un movimiento contrario respecto del nihilismo, han estado ambos en la escuela de Nietzsche, se bien de manera esencialmente diferente".[44] Sobre todo, Nietzsche ha tenido el mérito de indicar el origen del nihilismo en el cristianismo, del que la "razón", el "socialismo científico-moral", la "simple democracia", "el progreso infinito y la felicidad de los más" constituyen sólo variantes más o menos secularizadas.[45]

No obstante la polémica con Baeumler, la interpretación que Heidegger da de Nietzsche contiene en este momento algunos motivos políticos que parecen remitir al clima cultural del Tercer Reich. Entretanto, el nazismo es el único movimiento político que no es propia y globalmente subsumido bajo la categoría de nihilismo. Es cierto, en *Contribución a la filosofía*, también algunos aspectos del régimen son condenados como expresión del "nihilismo más grande". Pero se trata, en este caso, de una crítica limitada que ataca a la masificación a la que ni siquiera la Alemania nazi consigue sustraerse: sí, "los 'bienes culturales' (cine y paseos al mar), de los que hasta ahora 'los más' estaban excluidos, se vuelven igualmente accesibles a todo el pueblo"; pero por cierto que no es esto la superación del nihilismo, que antes bien se manifiesta de manera muy ruidosa precisamente en tal "bulliciosa ebriedad de la 'experiencia vivida'", en tal "organizado querer cerrar los ojos ante la falta de fines del hombre".[46] Nihilismo son entonces la masificación y la "organización", ellas mismas expresiones de desarraigo y de pérdida de la historicidad. Pero, por otra parte, justamente en virtud de su contraposición respecto de la modernidad y de la amenazante avanzada de la democracia (que hace pender sobre Europa, como hemos visto, la "muerte histórica"), el nazismo puede representar un momento importante de la lucha en defensa de la historicidad y contra el nihilismo. Se comprende, en este cuadro, la

rigurosa línea de continuidad que se instituye, siempre bajo el lema del nihilismo, entre cristianismo, democracia, progresismo, socialdemocracia y bolcheviquismo.

Tal tema, de amplia circulación en el Tercer Reich, induce a Heidegger a leer en Nietzsche, con un significativo anacronismo, una denuncia también del "bolcheviquismo": "Para Nietzsche –observa– el cristianismo es tan nihilista como el bolcheviquismo y por ende también el simple socialismo".[47] De aquí la posición decididamente crítica respecto del Concordato estipulado por el nuevo régimen con la Iglesia católica.[48] La lucha decisiva contra el nihilismo también exige, para Heidegger, la rendición de cuentas con el cristianismo. Para ello, ante el estallido en España de la guerra civil, el filósofo advierte que no se la debe interpretar como el choque entre nihilismo comunista y antinihilismo cristiano. En realidad, se trata de dos "formas contrapuestas (*Gegenformen*) de nihilismo". "Si se destruyen iglesias y conventos y se asesina a hombres, o si todo ello no sucede, y el 'cristianismo' puede proceder por su camino", no es este el aspecto decisivo. Cierto, es legítimo y conveniente hacer las cuentas con "lo que se podría llamar el nihilismo vulgar (*grob*) (por ejemplo el bolcheviquismo", y aquí es aparente el apoyo a la política de intervención en España llevada a cabo por Mussolini y Hitler, dos iniciadores como se ha visto del "movimiento contrario respecto del nihilismo", pero todo esto no basta. Es necesaria una acción mayor. No por azar, después de haber criticado como expresión del nihilismo la organización masificada de la recreación de los trabajadores, Heidegger denuncia en ello "la fuga 'empeñada' (*einsatzbereit*) de toda decisión susceptible de indicar un fin".[49] La ironía es aguda: el término *Einsatz* era particularmente caro a los nazis, los cuales son ahora acusados de no estar a la altura de las declaraciones de coraje y de decisión extrema que sin embargo exhiben. Pero no por ello cesa la posición de diálogo respecto del régimen, al que se le solicita que haga oficial y transforme en progra-

ma de gobierno el anticristianismo virulento que muchos de sus jefes, empezando por el mismo Hitler, expresaban en ciertas publicaciones y, sobre todo, en los coloquios privados.

Significativa es también la lectura que hace Heidegger del tema de la religión y de la crítica a la religión en Nietzsche. Se advierte el esfuerzo por suprimir al admirador de Voltaire. Según Heidegger, no hay nada en Nietzsche de la "indiferencia y la manía destructiva de un vano pensamiento libre (*eitle Freidenkerei*)".[50] Tanto menos puede considerarse ateo a Nietzsche; antes bien, su filosofía es lo "contrario del 'ateísmo'".[51] "La proposición 'Dios ha muerto' no es una negación, sino el más íntimo 'sí' al Dios futuro". El filósofo tenía plena conciencia de que "sin un Dios y sin los Dioses no es posible una existencia histórica".[52] Somos remitidos así de nuevo a la polémica contra el bolcheviquismo, excluido por su ateísmo no sólo de la historicidad europea sino también de la historicidad en cuanto tal. El que está muerto es sólo el Dios moral, cristiano; la suya es una muerte irreversible, y los "artificiosos movimientos de renovación religiosa", que desearían negar o eludir tal irreversibilidad, se deben reconocer entre "las más peligrosas potencias nihilistas".[53] Hostil al cristianismo (y tanto más al "libre pensamiento" y al ateísmo), e impregnada de la espera de una nueva religión que retome y "repita" el helenismo original, la posición de Heidegger presenta puntos de contacto con los temas del neopaganismo que circulan en la cultura del Tercer Reich.

Hemos visto que Heidegger se remitía a Nietzsche en la lucha contra el nihilismo y sus diversas expresiones, empezando por la democracia a la que Occidente sigue estando infaustamente apegado. Precisamente por esto, Nietzsche se debe entender no sólo como "fin", como conclusión de la parábola nihilista de Occidente, sino también como "pasaje"; más precisamente, se lo debe entender como fin del primer inicio de la filosofía occidental y pasaje al "segundo inicio

(*Anfang*)". "Pasaje (*Übergang*): es lo más alto que se pueda decir de un pensador".[54] Pero "pasaje" no es sólo Nietzsche; lo es también la "posición histórica occidental" por él comprendida.[55] Comprender a Nietzsche significa entonces comprender el momento histórico atravesado por Occidente.

Con tal propósito, Heidegger parece querer lanzar una especie de consigna: "Aprender a conocer a Nietzsche –esta es nuestra tarea– como destino occidental y motivo de unidad (*unsere Sammlung*)".[56] Inmediatamente después de la conquista del poder por los nazis, el filósofo observa que los acontecimientos que acaban de verificarse ejercen sobre él una *ungewöhnlich sammelnde Kraft*, un impulso extraordinario a la convergencia y a la unidad.[57] En el discurso rectoral, que rinde un gran homenaje a Nietzsche, "el último filósofo alemán que busca a Dios", Heidegger llama a la "más férrea unidad (*Sammlung*) al servicio supremo del pueblo".[58] A la "unidad (*Sammlung*) de las fuerzas espirituales que deben realizar lo nuevo" el filósofo apela en la ya citada carta a Schmitt de agosto de 1933, que termina significativamente con *Heil Hitler!* Más tarde, Heidegger declarará haber visto y esperado del nazismo la posibilidad de "una interior unidad (*Sammlung*) y renovación del pueblo" alemán.[59] En 1933 y en los años inmediatamente siguientes, la unidad en torno del nuevo régimen es también la unidad en torno de Nietzsche. Este último es el filósofo que indica el "pasaje"; pero en un *Übergang* por cierto fatigoso, aunque de alguna manera proyectado hacia un nuevo inicio, está también el Occidente que ve abrirse una perspectiva promisoria gracias a la nueva situación que vino a crearse en Alemania, "centro" de Occidente.

No obstante las violentas polémicas de que es objeto por parte de Heidegger,[60] pero que ignora, tampoco Jaspers toma una posición sustancialmente diversa en esos años respecto de Nietzsche. Una vez más, el admirado no es por cierto el filósofo que expresa admiración por Voltaire y la carga desacralizadora del Iluminismo. Por el contrario, Jaspers polemiza

duramente contra el uso que la "modernidad" ha hecho del pensamiento de Nietzsche como de una especie de "grandioso estímulo estético" y como instrumento para disolver el "resto de todo vínculo" y promover ulteriormente el nihilismo.[61] En esos años, también Jaspers lee y celebra a Nietzsche como el promotor de la lucha contra el nihilismo, investigado y denunciado ya a partir del cristianismo. En la *Psicologia delle visioni del mondo*, después de haber definido al nihilismo, con explícita referencia a Nietzsche, como el "rechazo radical de valor, sentido, deseabilidad", había observado luego que colocar "cada valor en un más allá" significa profesar un "nihilismo de hecho respecto de toda realidad".[62]

Una línea de continuidad conduce del cristianismo al mundo de la política moderna. La tesis que Heidegger deriva de Nietzsche también es suscripta, si bien con alguna atenuación y distinción, también por Jaspers, que aún en 1938 escribe:

> En el liberalismo, en el socialismo, en la democracia –aunque se presenten de modo tan anticristiano– Nietzsche ve esencialmente el resultado del cristianismo que se ha debilitado. En ellos sigue viviendo el cristianismo; se trata de cómodas mentiras de origen cristiano en forma mundana. También la filosofía, la moral, el humanismo moderno (*Humanität*), en particular los ideales de igualdad, son ideales secretamente cristianos.

Precisamente en virtud de ese origen, el mundo moderno está muy convencido de que

> el débil en cuanto débil debe ser ayudado por su impotencia, el ser biológicamente hombre (*das biologische Menschein*) justifica ya mediante el ser (*Dasein*) en cuanto tal la pretensión a todo lo que le es posible sólo al hombre de rango, y cada imbécil o carente de espiritualidad (*Dummkopf und Geistfremde*) debe aprender lo que le compete sólo al hombre en el que están presentes ideas originalmente vivas.[63]

3. *Máquina y masificación: Heidegger y Jaspers*

Sin embargo, la adhesión de Heidegger y la cercanía de Jaspers al nazismo nunca se colocaron precisamente en el terreno del modernismo reaccionario. "La guerra de 1914", había escrito Sombart, es también "la guerra de Nietzsche".[64] Pero de este último, Heidegger y Jaspers derivan sobre todo la lección relativa a la relación entre técnica, por una parte, y masificación y por ende democracia, por la otra: "La máquina enseña, por medio de sí misma, el engranarse de multitudes humanas en acciones en las que cada uno tiene una sola cosa que hacer", de modo que los individuos pierden su autonomía y terminan por convertirse en "*una sola* máquina".[65] Tal vez como comentario precisamente a este aforismo, Jaspers observa en 1938 que Nietzsche ha tenido el mérito de trazar "el cuadro espantoso del mundo moderno", de haber mostrado "la desolación de la frenética actividad de trabajo y ganancia (*Erwerb*) [...], el significado de la máquina, de la mecanización del trabajo, el significado del advenimiento de las masas".[66] A su vez, dos años más tarde, Heidegger refiere completo el aforismo ya citado de Nietzsche, para llamar la atención sobre la estrecha relación que subsiste entre "era de las máquinas" y masificación, para denunciar, siempre remitiéndose a Nietzsche, "el acabado carácter plebeyo de la ciencia".[67]

Al mundo cristiano-moderno, caracterizado por un espantoso empobrecimiento cultural y por la "decadencia de la cultura (*Kultur*)" en ventaja del vulgar subrogado del "bullicio de una apariencia de espíritu", y caracterizado además por un "saber" desprovisto de centro y de auténtica tensión espiritual, Nietzsche ha tenido el mérito, según Jaspers, de contraponerle "la trágica verdad de la vida de los griegos presocráticos". Resurge así la contraposición entre *Kultur* y *Zivilisation*, que como ya se ha visto tiene un rol tan importante en la *Kriegsideologie*. De *Zivilisation* habla específicamente Heidegger: es la

época del "dominio ilimitado de la maquinación (*Machenschaft*), del "cálculo", de la "calculabilidad"; no la época en que se elimina lo "mágico" (*Entzauberung*) –si bien alusiva, es evidente la polémica con Weber– sino por el contrario del total "encantamiento" (*Verzauberung*) o "embrujamiento" (*Behexung*) por obra de la técnica".[68]

Esta crítica tan radical al mundo moderno de la técnica y al pensamiento calculador no podía dejar de crear tensiones y contradicciones con el régimen. Ya en agosto de 1933, el filósofo expresa su preocupación de que la nueva Alemania pueda conferirle excesivo peso a la "organización".[69] Y tal preocupación se va haciendo cada vez más grave, aunque sin llegar nunca al punto de ruptura. La tendencia de algunos intérpretes a partir de esta o aquella declaración para pintar al filósofo como un exponente de la oposición, parece ignorar del todo las contradicciones y las luchas, aun ásperas, en el seno del movimiento nazi y del Tercer Reich.

Conviene entonces profundizar en el problema y detenerse en las denuncias apocalípticas de la civilización urbana e industrial que florecen en aquellos años y que pintan la metrópolis contemporánea como el lugar de una repugnante distopía. Así, en una novela de 1932: la raza blanca se adueña de la tierra, pero es un dominio que significa el abandono del campo y de la tierra y la transformación del planeta, o al menos del Occidente industrializado, en un paisaje de desolación y muerte. Ya han desaparecido los "valles" y los "campos ricos en grano": "Las grandes ciudades habían absorbido a todos los hombres [...]. Las grandes ciudades eran el cerebro del mundo [...] El cerebro carecía de sangre, el cerebro debía morir. El alma campo se había convertido en estepa". En otra novela, publicada en 1935, la catástrofe de la civilización técnica está representada por una población, los "grises [operarios] metalmecánicos" (*grauen Metaller*), que se difunden por toda la tierra, destruyendo toda forma de vida ligada a la naturaleza, y que luego se per-

judican recíprocamente en luchas de poder feroces e intestinas, dejando tras de sí una superficie terrestre completamente devastada que, sólo a distancia de siglos, lenta y milagrosamente consigue recuperarse de las ruinas. Se trata de una narrativa que no tiene ningún significado de oposición y que a veces remite de manera directa a autores empeñados en la exaltación del régimen.

Pero para el contexto político e ideológico que estamos examinando es sobre todo significativa otra novela, de 1937, que describe la desolación de un Estado mundial unificado, signado por el "materialismo" y la "concepción comunista de la sociedad", donde la técnica ha devorado todo lo natural que existe, hasta transformar en un procedimiento mecánico incluso el acto de reproducción, y donde la única oposición está representada por un "poeta" que sólo fatigosamente logra que lo atiendan.[70]

Es evidente la asonancia con algunos temas caros a Heidegger. Naturalmente, se debe tener mucho cuidado con las asimilaciones apresuradas. Pero el acercamiento aquí sugerido responde a una lógica diferente: romper con los esterotipos del monolitismo ideológico del régimen nazi y mostrar sus contradicciones internas, porque sólo sobre tal base es posible comprender la relación que tiene Heidegger con la realidad política de su tiempo. También él se ocupa de denunciar con tonos exaltados "el oscurecimiento del mundo y la destrucción de la tierra", la "masificación", el "desarraigo", la "galopante pérdida de la historicidad" (*anwälzende Geschichtslosigkeit*), el "abandono del ser como disolución de Occidente, la fuga de los dioses";[71] todo ello en conexión con el funesto "embrujo por obra de la técnica".[72] Pero para confirmar el hecho de que estamos bien lejos de una ruptura con el régimen, basta hacer una simple consideración: tal balance catastrófico de la modernidad toca a la Alemania nazi en medida mucho más reducida que a sus antagonistas (y también este aspecto nos reconduce a las novelas apocalípticas de las

que se ha hablado); en este momento, y aun en los años futuros, son la Unión Soviética y Estados Unidos los que representan los países-símbolo de la falta o la pérdida de la historicidad y de la fuga de los dioses. Si Alemania es criticada, lo es en la medida en que, no obstante el nuevo régimen y su prometedor inicio, no logra conducir a fondo la lucha contra el mundo moderno. Y es por esto que, en tal balance tan catastrófico de la modernidad y de la técnica, no parece haber espacio alguno para la denuncia, por ejemplo, de los bombardeos terroristas de la aviación nazi en el curso de la guerra civil española (a la que también el filósofo dirige su atención).

El hecho es que, a los ojos de Heidegger, el Tercer Reich, a pesar de todos sus límites y toda su incongruencia, sigue cumpliendo una útil función de contención de las amenazas espantosas que se ciernen sobre Occidente: "La lucha contra la destrucción y el desarraigo es sólo el primer paso en la preparación, el paso que conduce a las proximidades del auténtico espacio de la decisión".[73] Sobre su lealtad respecto del régimen, el filósofo no deja duda alguna:

> El dominio sobre las masas devenidas libres (es decir, carentes de raíces y egoístas) debe (*muss*) establecerse y mantenerse con los cepos de la "organización" [ninguna crítica o reserva alude al terror imperante en la Alemania nazi]. Pero lo que de tal manera se "organiza" ¿puede volver a crecer (*zurückwachsen*) sobre sus fundamentos (*Gründe*) originales y está en condiciones, además de bloquear, también de *transformar* el elemento de la masa (*das Maseenhafte*)? [...] A nadie le es lícito subestimar la oposición y la resistencia contra el indetenible desarraigo (*Entwurzelung*); antes bien, es lo primero a lo que se debe recurrir [y de nuevo surge el apoyo a la dictadura]. ¿Pero puede ella y, sobre todo, pueden los medios necesarios para tal acción garantizar también la transformación del desarraigo en un arraigo (*Verwandlung der Entwurzelung in eine Verwurzelung*)?[74]

Alemania cumplía una útil función de contención y re-

presión de las manifestaciones más ruinosas de la modernidad, ¿pero habría estado en condiciones de superar a la modernidad en cuanto tal, habría logrado poner verdaderamente fin al desarraigo? La duda sobre este último punto podía sentirse incluso dolorosamente, pero sin por ello mellar la certeza sobre la útil función de orden de la Alemania nazi en un mundo presa de un espantoso desbande, y tal certeza acallaba toda reserva sobre los métodos que, por desagradables que parecieran o aunque fueran advertidos, de todos modos evitaban la ruina extrema.

Desde este punto de vista, *Contribución a la filosofía* (escrito entre 1936 y 1938) no representa un cambio real respecto de *Introduzione alla metafisica* (que es de 1935). Aquí leemos:

> Si se reduce el espíritu a intelectualidad (*Intelligenz*) –y esa reducción la conduce al extremo el marxismo– entonces es perfectamente justo decir que, para resistir a ello, en el ordenamiento de las fuerzas activas del ser humano, es necesario subordinar constantemente el espíritu, es decir, la intelectualidad, a la actividad física y al carácter.

Es justo que los intelectuales subversivos sean puestos en condición de no hacer daño. Pero está también el espíritu en el sentido fuerte y alto del término: y bien, ¿qué espacio se le reserva a él? ¿Se comprende de manera adecuada la función importante, antes bien decisiva, que la filosofía (en primer lugar, precisamente la de Heidegger) puede cumplir en la nueva Alemania? Se comprende el hecho de que incluso "la seguridad y la audacia de la espada", la fuerza militar del país, no reposa exclusivamente en la eficiencia técnico-organizativa, sino que se basa, en último análisis, en un pensamiento, filosófico y poético, capaz de derrotar a la modernidad,[75] y de "recuperar un sólido arraigo (*Bodenständigkeit*) para el ser histórico".[76]

El filósofo también expresa su apoyo a ciertas medidas menores del régimen. Inmediatamente después de la *Machter-*

greifung, los estudiantes nazis inician una campaña para una especie de depuración lingüística: "¡La pureza de la lengua y de la producción literaria depende de ti! Tu pueblo te ha dejado la lengua en fiel custodia".[77] Y Heidegger: "Las organizaciones para la purificación de la lengua y contra su progresiva degradación merecen respeto". También en ese caso, la "organización" cumple una función positiva, pero limitada. Lo esencial es realizar una "verdadera revolución en la relación con la lengua", "revolucionar a los docentes". Pero la lengua remite a su vez al ser; y, entonces, la revolución política no se puede considerar realizada sin una radical transformación cultural y filosófica, sin una reelaboración de la "concepción fundamental del ser" tal que elimine la modernidad y sus residuos.[78] En este mismo contexto se puede colocar la preocupación que expresa Heidegger, en el curso del citado coloquio en Roma con Löwith, acerca del peso excesivo de la "organización" (*Organisieren*) en la nueva Alemania; pero es una preocupación que no le impide al filósofo lucir el distintivo del partido nazi y destacar el vínculo entre su categoría de "historicidad" y el nuevo régimen.

Respecto de este último, Heidegger sigue dando prueba de lealtad. Pero ello no significa que no haya contradicciones en su relación con el Tercer Reich y sobre todo, con su importante corriente política e ideológica. Hemos visto la ironía de Spengler a propósito de la representación de Alemania como pueblo de "pensadores y poetas". En 1935, Heidegger se ve obligado a polemizar contra la tesis, procedente sin duda de ambientes del modernismo reaccionario, según la cual "la metafísica no ha contribuido a la preparación de la revolución [es decir, de la conquista nazi del poder] y por lo tanto se la debe rechazar": en realidad, observa el filósofo, si bien "nunca de modo inmediato" sino siempre "mediato", la metafísica desempeña un rol importante en la configuración del "mundo histórico-espiritual" de un pueblo.[79] Hay, entonces, una polémica, pero en el terreno de la común remisión a la

"revolución". Sería del todo errado identificar con el modernismo reaccionario la ideología del Tercer Reich en su totalidad. En el mismo Hitler es posible descubrir oscilaciones y contradicciones. Por un lado, la movilización total en vista de la guerra, y de una brutal política de expansión imperialista, exige la ruptura con la gran tradición clásica de la cultura alemana. El Führer ironiza, poco después de la conquista del poder, en términos análogos a aquellos vistos en Spengler, con la representación de Alemania como "pueblo de cantores, poetas y pensadores", pero incapaces de desarrollar una política realista y disputar la hegemonía a los pueblos vecinos.[80] En la medida en que se ve tomado por las exigencias inmediatas del conflicto, Hitler no puede no identificarse con el modernismo reaccionario: "Una vez fuimos un pueblo enérgico. Poco a poco nos convertimos en un pueblo de pensadores y poetas. Mientras se trate de poetas, vaya y pase... porque nadie los toma en serio. Pero de 'pensadores' el mundo está lleno".[81]

El blanco de tal polémica es sobre todo el universalismo de la tradición clásica, la tendencia a teorizar el "derecho sobre las estrellas", es decir, en términos de validez universal, con la consecuencia de perder "el fundamento (*Boden*) sobre la tierra" y de perder de vista "la afirmación de la propia vida".[82] Lo que se rechaza es el "espíritu" carente de *Boden* y de *Bodenständigkeit*, y por lo mismo desarraigado y subversivo (cf. *supra*, cap. 3, sec. 3). Y en otras ocasiones es posible advertir acentos bien diferentes. Así se expresa Hitler, en un discurso dirigido a oficiales que se aprestaban a partir hacia el frente ruso: "El verdadero patrimonio nacional son los innumerables *inventores* y *pensadores*, son los *poetas*, así como los grandes *estadistas* y *conductores*".[83] Si las exigencias inmediatamente técnicas y productivas de la guerra impulsaban en dirección al modernismo reaccionario, las exigencias de movilización ideológica y la necesidad de encender ulteriormente las pasiones chauvinistas impulsaban en dirección exacta-

mente opuesta, es decir, estimulaban la celebración de Alemania como el "pueblo de los pensadores", y de la lengua alemana como "la más preciosa y la más bella para los pensadores", la única verdaderamente capaz de "ir más allá de hechos y representaciones comúnmente aceptados".[84]

Como sabemos, es un tema que hace pensar a Heidegger, que en este terreno podía madurar contradicciones con el régimen, pero por cierto no al punto de la ruptura. Tanto más porque, netamente contrapuesta a la del modernismo reaccionario, seguía presente en el Tercer Reich una corriente empeñada en celebrar a Alemania, de modo unívoco, como "pueblo en realidad de filósofos y poetas". Así se expresa Darré, el que según parece se habría encontrado en cierta ocasión con Heidegger. No sabemos si esta noticia, consignada sin mayores especificaciones en la biografía del hombre político en cuestión,[85] es atendible. Y tal vez tampoco sea particularmente relevante. Lo importante es no perder de vista las contradicciones internas del régimen cuando se analizan las relaciones que con él mantiene Heidegger.

A tal fin, podemos tratar de concluir: la denuncia de la modernidad es al mismo tiempo motivo de encuentro con el nazismo y terreno para una confrontación crítica con él. El primer aspecto es inmediatamente evidente: la condena de la modernidad, de modo explícito, es también la condena del liberalismo, de la democracia, del socialismo, de la masificación, del mundo político al que el nazismo le declaró la guerra. Hitler denuncia el marxismo como "teoría de la masa" e individualiza en el advenimiento del "principio del valor de la mayoría" y del "número de la masa" la causa de la disolución y de la ruina de la "comunidad del pueblo".[86] Es una posición que no resulta nada chocante para Heidegger, que a lo sumo procede a relanzarla, como se deduce de esta anotación contenida en *Contribución a la filosofía*: "La irrupción del elemento masa (*der Aufbruch des Massenhaften*). Con esto no se hace referencia sólo a las "masas" en el sentido "social"; estas

se imponen por el hecho de que lo que tiene valor es el número y lo que es calculable, es decir, lo que es accesible en igual medida a cada uno".[87] Entonces, la solución real y permanente del problema está en la definitiva rendición de cuentas con el pensamiento calculador y la modernidad. Y aquí se inicia la confrontación crítica con el nazismo.

4. *Totalidad, pensamiento calculador y masificación*

¿Estaba el régimen verdaderamente en condiciones de realizar un programa tan ambicioso? Por cierto, no lo realizaría con el pathos de la *Weltanschauung*, una categoría que, como sabemos, para Heidegger olía a modernidad y liberalismo. Y mucho menos con el discurso de la denominada *Weltanschauung* "total" que al sustituir la auténtica, riesgosa y solitaria actividad creativa con la organización técnica de la cultura, el *Betrieb*, evidenciaba en sí los rastros de la masificación del mundo moderno, al que pretendía combatir.[88] En tal crítica a la "visión del mundo total" se ha querido ver una rendición de cuentas con el "totalitarismo del Estado nazi".[89] Pero si en lugar de abandonarse al juego de las asociaciones de ideas o, lo que es peor, de las asonancias, se procede al concreto análisis histórico, se llega a resultados sensiblemente diferentes. "Totalitario" o "totalitarismo" no eran términos gratos a los representantes e ideólogos del Tercer Reich que, a lo sumo, los utilizaban para designar polémicamente a la Unión Soviética.[90]

También la categoría de "Estado total" es observada con gran recelo, antes bien, según Goebbels, sería un "grave error" desear aplicarla al régimen nazi.[91] Una aplicación de ese tipo, prosigue otro ideólogo, facilitaría la propaganda de los enemigos de Alemania que pretenden asimilar arbitrariamente "el

nuevo Reich a otros Estados totales" y, además, tendría el inconveniente, subraya esta vez Rosenberg en persona, de poner en el centro de la atención al Estado en cuanto "aparato mecanicista" (es decir, en cuanto expresión de la objetividad del ordenamiento jurídico) en lugar de al "pueblo", organizado por el "movimiento nazi" y dirigido por un Führer que era él mismo fuente de derecho. Así, convenía a lo sumo hablar de "totalidad" (*Ganzheit* o *Totalität*) de la visión del mundo nacionalsocialista".[92] Es probable, entonces, que la polémica de Heidegger contra "las visiones del mundo total" tenga en la mira a Rosenberg y a los círculos ligados a él.

Pero esto no significa ruptura con el Tercer Reich. Entretanto, la polémica incluye también la "fe cristiana total" y el régimen nazi es acusado de haber estipulado con ella un "compromiso" (*Ausgleich*) –el Concordato–,[93] en lugar de ocuparse del programa de descristianización que le agradaba al filósofo y que, en caso de ser puesto en práctica, por cierto no habría atenuado el carácter totalitario del Tercer Reich. Pero Heidegger de ningún modo podía aprobar el compromiso con el catolicismo y, en general, con esa religión cristiana que, a sus ojos, encarnaba el inicio de la modernidad: los ideólogos del estilo de Rosenberg podían celebrar bien como "total" la "visión del mundo" nacionalsocialista, pero la política concordataria demostraba ese intrínseco carácter "liberal" de la teoría de las *Weltanschauungen*, sobre el que ya anteriormente había insistido Heidegger.

Heidegger por cierto no era el único en mirar con recelo la categoría de la totalidad que, si podía ser útil para justificar la liquidación de toda oposición y la movilización precisamente "total" requerida por la guerra y por la preparación de la guerra, por otra parte tenía el grave inconveniente de presentar rastros vistosos de una odiosa tradición revolucionaria. Burke siempre había rotulado de "total" a la Revolución Francesa,[94] que el régimen no se cansaba de señalar como una de las etapas principales de la catástrofe de Occidente.

Y luego, ¿no se relacionaba la categoría de totalidad con la de universalidad, que a partir de la *Kriegsideologie* era objeto de un descrédito del todo generalizado? Es en tal sentido que Husserl celebra en 1934, en polémica por lo menos objetiva con la ideología del régimen, "la idea total (*Totalidee*) de un vínculo autónomo de la entera humanidad".[95] Por otra parte, si bien en un contexto y con un significado político diferente, en Italia es el mismo Croce el que habla del liberalismo y de la religión de la libertad como de "una concepción total del mundo y de la realidad".[96] Según Schmitt, fue la Revolución Francesa (y luego la de octubre) la que produjo aquella "ideología mundial panintervencionista" (*pan-interventionistische Welt-Ideologie*),[97] contra la cual Alemania estaba en lucha por lo menos a partir de la primera guerra mundial. La definición de "visión del mundo total", aplicada al nazismo, corría el riesgo de parecerse peligrosamente a la definición de panideología, referida a las ideas surgidas de la Revolución Francesa (o de la Revolución de octubre). Schmitt resuelve el problema, especificando que la "totalidad *völkisch* tiene [...] como presupuesto el carácter pluralista del mundo político y del espíritu objetivo", y que entonces la "pretensión de totalidad" presente en el nazismo y en la ideología *völkisch* no desea tener ningún "carácter universalista".[98] En esta misma dirección se dirige Bollnow cuando, remitiéndose a Heidegger, celebra la "totalidad concreta", es decir, la comunidad o historicidad determinada, en contraposición con la *Ganzheit* cara a Othmar Spann que es una totalidad que apesta, en cambio, a "catolicismo", entendido "en sentido no confesional", sino como sinónimo de universalismo. Dicha totalidad universal presupone una "imagen del mundo armonicista" (*harmonisches Weltbild*), en la que entonces no hay lugar para la "historicidad" peculiar, para la "lucha", para el espíritu agonal y para la visión trágica de la vida.[99] Ya antes del advenimiento del nazismo al poder, Schmitt polemiza contra la pretensión de contraponer "a la concreta realidad de tales ordena-

mientos plurales, totalidades (*Ganzheiten*) que abarcan el mundo".[100] En la medida en que totalidad es sinónimo de universalidad, son primero la *Kriegsideologie* y luego el nazismo los que acusan de universalismo totalizador, en cualquier modo de totalitarismo, tanto a las democracias occidentales como a la Unión Soviética. Es en este cuadro que se debe colocar la polémica de *Introduzione alla metafisica* contra las totalidades universales, las *Ganzheiten*, y *Contribución a la filosofía* contra la "visión del mundo total". Por otra parte, conocemos ya la crítica de Heidegger a Rosenberg y al círculo de ideólogos que se reúnen a su alrededor, de no estar en condiciones de pensar, de manera profunda, el rechazo y la superación del liberalismo y de la modernidad (cf. *supra*, cap. 2, sec. 7).

También en otro sentido, la categoría de totalidad parecía remitir, más que a la celebrada esencia alemana, a la de sus enemigos. En un texto casi contemporáneo a *Contribución* de Heidegger, Franz Böhm, ideólogo autorizado del régimen, denuncia el "racionalismo total" y el "mecanicismo total", que caracteriza la parábola ruinosa de la modernidad.[101] La categoría de la totalidad aparece aquí inextricablemente vinculada con el pensamiento calculador. La crítica a este último está muy presente también en los ideólogos directos del Tercer Reich que la heredan de la *Kriegsideologie*, impregnada por la denuncia de la prosaica seguridad burguesa y el pesado y chato utilitarismo de la *Zivilisation* propia de los enemigos de Alemania. Cuando se lee a Böhm, parece evidente la continuidad entre crítica a la *Zivilisation* y crítica al pensamiento calculador:

> Descartes creía estar en el *inicio* de una vía que debía conducir a la humanidad, de una vez para siempre, a la *seguridad* de su existencia. Ha sustraído a la naturaleza sus *fuerzas* para hacerlas dominables sin resistencia en el ámbito de una cuantificación mecánica. Ha sepultado las peligrosas profundidades del alma humana, ha destronado el azar y encadenado al destino. Ha vuelto a la historia tan indiferente, que la seriedad de las decisiones históricas ha perdido toda

inquietud.[102]

Con su "destrucción" de la "historicidad", el filósofo francés "ha dado inicio a un achatamiento de dimensiones espantosas de la conciencia histórica que es el signo más triste de la modernidad".[103]

No menos graves son las consecuencias en lo que respecta a la relación con la naturaleza. El "total mecanicismo de Descartes" ha significado la "*reificación* completa de todo contenido mundano", la "*alienación* y objetivación completa del mundo", concebido ya como "una suma infinita de partes carentes de calidad, es decir, indiferentes al valor, que reciben su unidad sólo de la conciencia ordenadora".[104] De ello ha surgido una desenfrenada voluntad de potencia. Descartes ha realizado "la reducción de la realidad concreta a la realidad *racionalmente dominable*, antes bien, la identificación de ser-dominable y ser-real"; y así, "mediante la referencia a la razón que se yergue como potencia (*selbstmächtige Vernunft*) se abren posibilidades de un inmediato dominio sobre el mundo".[105]

Se comprende entonces la denuncia que efectúa Böhm de la "subversiva pretensión científica de la modernidad" (*umstürzender Wissenschaftsanspruch der Moderne*)[106] y del "titanismo racional" que es "el *ethos* de esta filosofía y de la modernidad en general [...] El hombre se ha vuelto 'libre' y ve la garantía de su libertad en *oponerse* a toda realidad. En el lugar de la decisión, que puede cargar cada instante del peso más grande, ha entrado la confianza en una planificación infinita, que pone el futuro sin condiciones en las manos del hombre".[107] Una línea de continuidad conduce de Descartes al positivismo de Comte, que pretende transformar a los hombres en "patrones y propietarios de la naturaleza (*maîtres et posseseurs de la nature*)" e inaugurar esa época "positiva" que ha sido desenmascarada por Nietzsche como la época del "último hombre".[108] También para Böhm la historia del pensamiento calculador es, en último análisis, la historia del "nihilismo".[109]

Es bien evidente el peso de la *Kriegsideologie* en el caso de

Böhm que, ya en el subtítulo de su obra, celebra la "resistencia" de la "filosofía alemana" contra el cartesianismo y la modernidad y entonces, entre otras cosas, "contra el vacío mecanicismo del siglo XVII, contra la rarefacción iluminista de los contenidos del mundo a mero intelectualismo y mera utilidad o, hoy, contra el caos europeo, filosóficamente adornado con las visiones del mundo".[110] A todo ello y al "pensamiento lógico-sistemático" se contrapone –y es un motivo ulterior que hace pensar en Heidegger– el "pensamiento abridor (*erschliessendes Denken*) que abre la realidad", un pensamiento que no está atravesado por la lógica del dominio, y es por el contrario "liberador" (*freilegend*): es el pensamiento propio de los alemanes y que parece en cambio "incomprensible y misterioso al sentido del orden del Oeste".[111]

También Böhm parece rechazar aquí las posiciones del modernismo reaccionario. Pero debería resultar ya claro que ni la crítica a la categoría de totalidad ni la crítica al pensamiento calculador significan de por sí ruptura con el régimen; son, a lo sumo, expresión de las permanentes contradicciones ideológicas del Tercer Reich.

Notas

1 Mann, *Gedanken im Kriege*, cit., pág. 26.

2 Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, cit., págs. 484 y 575; T. Mann, *Einkehr* (1917), en Íd., *Essays*, cit., vol. 3, pág. 38.

3 C. Schmitt, *Der Wert der Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, Tubinga, 1914, págs. 1-5.

4 Scheler, *Der Genius des Krieges*, cit., pág. 249.

5 Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, cit., págs. 241 y 248, 109, 318, 58, 44, 139, 455, 248, 455 y sigs., 484 y *passim*.

6 Mann, *Gedanken im Kriege*, cit., pág. 30.

7 Mann, *Einkehr*, cit., pág. 38.

8 Schmitt, *Der Wert der Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, cit., págs. 4 y sigs.

9 Schmitt, *Politische Romantik* (1919), Berlín, 1968, pág. 144.

10 Spengler, *Jahre der Entscheidung*, cit., págs. 7 y sigs.

11 Spengler, *Der Mensch und die Technik*, cit., pág. 2.

12 Jünger, *Der Arbeiter*, cit., p, 49.

13 Ibíd., pág. 167.

14 Ibíd., pág. 54.

15 Ibíd., págs. 115-117.

16 Ibíd., pp, 164 y sigs.

17 Ibíd., pág. 78.

18 Ibíd., págs. 19-31 y 66.

19 Ibíd., págs. 166, 55 y 37.

20 Ibíd., pp, 44, 38, 228 y 168.

21 Ibíd., pág. 169.

22 J. Herf, *Reactionary Modernism. Technology, Culture and Politics in Weimar and the Third Reich*, Nueva York, 1984; trad. it., *Il modernismo reazionario. Tecnologia, cultura e politica nella Germania di Weimar e nel Terzo Reich*, Bolonia, 1988.

23 Spengler, *Der Mensch und die Technik*, cit., pp, 3-9.

24 Ibíd., págs. 57 y 3.

25 Spengler, *Jahre der Entscheidung*, cit., págs. 5 y sigs.

26 Ibíd., págs. 77, 26 y 79.

27 Así Herf, *Reactionary modernism*, trad. it. cit., pág. 229; cf. también los capítulos 7 y 8.

28 Cf. J. Hermand, *Der Alte Traum vom neuen Reich. Völkische Utopien und Nationalsozialismus*, Francfort, 1988, pág. 266.

29 Hitler, *Mein Kampf*, cit., págs. 151, 255 y sigs.

30 R.W. Darré, *Neuadel aus Blut und Boden* (1930), Munich, 1939; trad. it. *La nuova nobiltà di sangue e suolo*, Padua, 1978, págs. 169 y 164 y sigs.; sobre la figura de Darré, cf. A. Bramwell, *Blood and Soil* (1983); trad. it. *Eco-*

logia e società nella Germania nazista. Walter Darré e il partito dei verdi di Hitler, Trento, 1988.

31 Cf. Hermand, *Der Alte Traum*, cit. págs. 259-266.

32 Jaspers, *Max Weber, Politiker, Forscher, Philosoph*, cit., pág. 483.

33 Ibíd., pág. 430.

34 Ibíd., pág. 432; también en la *Philosophische Autobiographie*, cit (p. 67), Jaspers apoya la denuncia hecha por Weber de la "utilitaria mezquindad política de la socialdemocracia, de los sindicatos y de los dirigentes obreros".

35 Jaspers, *Max Weber, Politiker, Forscher, Philosoph*, cit., pág. 475.

36 Ibíd., pág. 464.

37 S. Vietta, *Heideggers Kritik am Nationalsozialismus und der Technik*, Tubinga, 1989, págs. 12 y 17.

38 Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, cit., págs. 166 y 571.

39 Ibíd., pág. 193 y Mann, *Einkehr*, cit., págs. 38 y sigs.

40 Spengler, *Jahre der Entscheidung*, cit., págs. 69 y 103.

41 Cf. Löwith, *Mein Leben*, cit., pág. 50.

42 Heidegger, *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst*, cit., pág. 31.

43 Ibíd., pág. 193. Significativamente, este fragmento del curso de lecciones de 1936-1937 se omite en la edición de 1961; cf. M. Heidegger, *Nietzsche*, Francfort, 1961, vol. 1, pp, 182 y sigs.

44 Así, en un pasaje del curso sobre Schelling (verano de 1936), no incluido en la posterior publicación: *Schelling. Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), Tubinga, 1971. Cf. la carta de Carl Ulmer a *Der Spiegel* del 2 de mayo de 1977 y Pöggeler, *Heideggers politislches Selbstverständnis*, cit., págs. 37 y 59, nota 11; cf. además M. Heidegger, *Schelling: vom Wesen der menschlichen Freiheit* (1936), en *GA*, vol. 42, págs. 40 y sigs. En esos años, Nietzsche está tan lejos de ser sinónimo de nihilismo que Jaspers, al comentar calurosamente (cf. *supra*, cap. 2, sec. 2) el discurso del rectorado de Heidegger, felicita al autor comparándolo con Nietzsche (y todo hace suponer que el cumplido resultó grato).

45 Heidegger, *Nietzsches metaphysische Grundstellung*, cit., págs. 200 y 188.

46 Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, cit., pág. 139.

47 Heidegger, *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst*, cit., pág. 31.

48 Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, cit., pág. 41; es un fragmento al que se ha referido Vietta en *Heideggers Kritik*, cit., pág. 74.

49 Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, cit., págs. 139 y sigs.

50 Heidegger, *Nietzsches metaphysische Grundstellung*, cit., pág. 192.

51 Ibíd., pág. 187.

52 Heidegger, *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst*, cit., pág. 191.

53 Ibíd., pág. 274.

54 Ibíd., págs. 278 y 283.

55 Ibíd., pág. 278.

56 Ibíd., pág. 281.

57 Carta del 30 de marzo de 1933, en Heidegger y Blochmann, *Briefwechsel*, cit., pág. 60.

58 Heidegger, *Die Selbstbehauptung*, cit., págs. 13 y 18.

59 Heidegger, *Das Rektorat 1933-1934*, cit., pág. 23.

60 La lectura problemática que de Nietzsche hace Jaspers, atento a poner en evidencia los aspectos aun contradictorios y aporéticos del filósofo estudiado, es condenada como una forma de reduccionismo psicologístico y definida como "la más grande falsificación": cf. Heidegger, *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst*, cit., pág. 278: el texto que se tiene presente para esta condena, en particular, es K. Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlín-Leipzig, 1936. Esta polémica comete el error de ignorar los puntos de contacto que subsisten entre las dos lecturas de Nietzsche.

61 Jaspers, *Vernunft und Existenz*, cit., págs. 23 y 101.

62 Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, cit., págs. 286 y 291.

63 Jaspers, *Nietzsche und das Christentum*, cit., pág. 353.

64 Sombart, *Händler und Helden*, cit., pág. 53.

65 F. Nietzsche, *Der Wanderer und sein Schatten* (1879), 218.

66 Jaspers, *Nietzsche und das Christentum*, cit., págs. 338 y sigs.

67 Heidegger, *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*, cit., págs. 14 y sigs. y 155.

68 Jaspers, *Nietzsche und das Christentum*, cit., págs. 338 y sigs. y Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, cit., pág. 124.

69 Carta del 30 de agosto de 1933, en Heidegger y Blochmann, *Briefwechsel*, cit., pág. 69.

70 Cf. Hermand, *Der alte Traum*, cit., págs. 259-262.

71 Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, cit., págs. 97 y 118 y sigs.

72 Ibíd., pág. 124.

73 Ibíd., pág. 101.

74 Ibíd., págs. 61 y sigs.

75 Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, cit., págs. 50 y sigs.

76 Ibíd., pág. 43.

77 El llamado (*Zwölf Sätze der Studentenschaft*) se cita en Poliakov y Wulf, *Das Dritte Reich*, cit., pág. 117.

78 Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, cit., págs. 55-57.

79 Ibíd., pág. 12.

80 Así en el discurso de Potsdam del 23 de marzo de 1933, citado en Usadel, *Zeitgeschichte in Wort und Bold*, cit., vol. 4, pág. 38.

81 Véase *Bormann-Vermerke*, cit.; trad. it. cit., pág. 589 (coloquio del 29 de agosto de 1942).

82 Siempre en el discurso de Potsdam, citado en Usadel, *Zeitgeschichte in Wort und Bold*, cit., vol. 4, pág. 38.

83 "Adolf Hitlers Geheimrede vor dem 'Militärischen Führernachwuchs' vom 30 Mai 1942", en H. Picker (comp.), *Hitlers Tischgespräche*, cit., pág. 496.

84 Ibíd., pág. 121 (coloquio del 7 de marzo de 1942) y pág. 364 (coloquio del 7 de junio de 1942).

85 Darré, *Neuadel aus Blut und Boden*, cit., trad. it. cit., pág. 168; sobre el presunto encuentro Heidegger-, cf. Bramwell, *Blood and Soil*, cit., pág. 117.

86 Hitler, *Mein Kampf*, cit., págs. 498 y sigs.

87 Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, cit., pág. 121.

88 Ibíd., págs. 40 y sigs.

89 Así, en particular, Vietta, *Heideggers Kritik*, cit., pág. 73.

90 En agosto de 1941, el general Franz Halder, empeñado en el frente oriental, explica la imprevista resistencia encarnizada de la URSS diciendo que ese país se había preparado cuidadosamente para la guerra "con la total falta de escrúpulos propia de un Estado totalitario": citado en *Dokumente zur deutschen Geschichte. 1939-1942*, comp. por W. Ruge y W. Schumann, Francfort, 1977, pág. 82. En cambio, para designar positivamente a Alemania e Italia, Hitler prefiere hablar de "Estado autoritario": cf. *Bormann-Vermerke*, cit.; trad. it. cit., pág. 273 (coloquio del 17 de febrero de 1942) y pág. 335 (coloquio del 31 de marzo de 1942).

91 Goebbels, *Wesen und Gestalt des Nationalsozialismus*, cit., pág. 18.

92 Los dos textos de E. R. Huber y A. Rosenberg se citan en M. Leske, *Philosophen im "Dritten Reich"*, Berlín, 1990, págs. 77 y sigs.; sobre las tendencias antiestatales presentes en el nazismo, cf. Losurdo, *La catastrofe della Germania e l'immagine di Hegel*, cit., págs. 108-115.

93 Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, cit., pág. 41.

94 E. Burke, "Thoughts on french Affairs" (1791) y "Remarks on the Policy of the Allies with respect to France" (1793), en Íd., *The Works. A new Edition*, Londres, 1826, vol. 7, págs. 9 y 179. La categoría de "revolución total" se convierte luego en el hilo conductor del juicio de Gentz contra la Revolución francesa (cf. Losurdo, "Vincenzo Cuoco, la Rivoluzione napoletana del 1799 e la comparatistica delle rivoluzioni", en *Società e Storia*, 1989, n° 46, págs. 895-921). Para Schmitt, la Revolución francesa produjo la "'sociedad civil' total": cf. *Über die drei Arten*, cit., pág. 44.

95 Husserl, *An den Präsidenten*, cit., pág. 241.

96 B. Croce, "Aspettti morali della vita politica" (1928) en Íd., *Etica e politica*, cit., pág. 235.

97 Schmitt, *Völkerrechtliche Grossraumordnung*, cit., pág. 39.

98 Schmitt, *Neutralität und Neutralisierungen*, cit., pág. 286.

99 Bollnow, *Zum Begriff der Gansheit bei Othmar Spann*, cit., págs. 303-306.

100 Schmitt, "Staatsethik und pluralistischer Staat" (1930), en Íd., *Positionen und Begriffe*, cit., pág. 143.

101 Böhm, *Anti-Cartesianismus*, cit., págs. 43, 87 y 89. Del mismo modo, en Italia, Amerigo Ruggiero denuncia "la industrialización totalitaria de Rusia" empeñada en una furiosa "americanización": cf. *Nacci, L'antiamericanismo in Italia*, cit., pág. 134.

102 Ibíd., pág. 93.

103 Ibíd., pág. 99.

104 Ibíd., págs. 85-87.

105 Ibíd., pág. 106.

106 Ibíd., pág. 64.

107 Ibíd., págs. 55 y sigs.

108 Ibíd., págs. 106-108.

109 Ibíd., págs. 80 y 93.

110 Ibíd., pág. 164.

111 Ibíd., págs. 121 y 126.

CAPÍTULO 6

Ocaso y transfiguración de Occidente

1. *La crítica al ideal de la paz perpetua*

Hemos visto el entusiasmo suscitado por el estallido del conflicto mundial entre los intelectuales alemanes. También después de la derrota de Alemania, junto a los otros *topoi* que habían caracterizado a la *Kriegsideologie*, sigue mostrando su plena vitalidad el desdén por el ideal de la paz perpetua. Había escrito Thomas Mann en *Considerazioni di un impolitico*: "La tranquila y pacífica comunidad de los pueblos es una quimera. La paz perpetua sería posible sólo en la completa mezcla y confusión de las razas y de los pueblos, de lo que por desgracia o gracias a Dios estamos bien lejos todavía". En realidad, la guerra es "inmortal" y no tiene sentido describirla como un "matadero" al que son conducidos los pueblos como inocentes y alborotadores "corderos" del sacrificio. La verdad es que el hombre no siente la paz como un "ideal incondicionado; vive sin duda en él y es inmortal un elemento primitivo-heroico, una profunda demanda de experiencias terribles".[1] La autocrítica o la toma de distancia respecto de ta-

les posiciones, que podemos notar más tarde en Thomas Mann, son en cambio desdeñosamente rechazadas por buena parte de la cultura alemana, y este rechazo es esencial para comprender el pathos antidemocrático y el compromiso con el nazismo de intelectuales incluso de primer plano.

No se comparte la esperanza (o la ilusión) de una paz, si no perpetua al menos duradera, surgida inmediatamente después de la experiencia de la tremenda masacre.

La paz es un deseo, la guerra un hecho, y la historia del hombre nunca se compadeció de los deseos e ideales humanos. La vida es lucha [...] Que pueblos enteros se vuelvan pacifistas es un síntoma de debilidad senil: no se trata ya de razas fuertes y frescas. Es una renuncia al futuro, en cuanto el ideal pacifista significa un estadio final en contradicción con el hecho de la vida.

Así se expresa Spengler en 1936.[2] Aun antes que irrealizable, el ideal de la paz, o de la paz perpetua, es juzgado innoble y, "desde un punto de vista histórico, desecho (*Abfall*)"; en último análisis, no es más que el ideal del "*panem et circenses*".[3]

Hemos podido verificar (cf. *supra*, cap. 2, sec. 1) que algunos de estos motivos están presentes también en un autor como Jaspers, si bien en una versión menos militante y más "existencial". Conviene ahora preguntarse si, y en qué medida, el ascenso de los nazis al poder modificó la posición crítica del filósofo respecto del ideal de la paz perpetua. En realidad, aún en 1935, sigue estando fuertemente presente el tema clásico de la *Kriegsideologie* que consiste en la transfiguración espiritualista de la guerra:

El máximo de claridad y de verdad puede surgir también bajo la forma de enemistad combatiente, cuando existencias originalmente diferentes en la esencia afrontan a conciencia, en la lucha por ser (*Daseinskampf*), el destino al que no es posible escapar.

Es verdad, el choque debe realizarse de modo que no impida una "sucesiva, auténtica comunicación", y por ende en el respeto de las reglas y de modo "caballeresco":

> Pero si eso sucede, el salto hacia la auténtica comunidad en realidad ya se ha verificado; sometida a estas condiciones, la lucha ya no sería una simple realización de necesidades del ser (*Daseinsnotwendigkeiten*), sino como un juego, aun un juego cargado de destino, que amenaza a la vida o tal vez la anula.[4]

La lucha entre las diversas historicidades es benéfica y necesaria: cada una expresa un sistema de valores autónomo y digno de respeto; pero es sólo la "sofística de una cómoda tolerancia" la que cree que estas diversas divinidades puedan y deban vivir ignorándose recíprocamente y entonces sin empeñarse en una relación de choque y de lucha. En realidad, las diversas verdades se vuelven "no verdaderas, cuando están una junto a la otra en una actitud de indiferencia".[5] Ya Weber había afirmado que "es dado solamente entender qué es lo divino" en los diversos sistemas de valores, sin que por eso se pueda eliminar su "eterna disputa";[6] y Jaspers subraya aun con mayor fuerza la dimensión conflictiva de tal politeísmo de los valores. Se trata de una categoría que, como se ha visto, Heidegger condena en cuanto sinónimo de liberalismo; en cambio Jaspers la celebra, pero después de haberla liberado de la sombra que sobre ella podía arrojar una interpretación en clave liberal, rechazada decididamente por él en cuanto expresión, como también se ha visto, de la "sofística de una cómoda tolerancia".

En este punto podemos dar por definitivamente adquirido el hecho de que, cuando Jaspers declara haber empezado a augurar, a partir de 1933 o 1934, una intervención militar occidental contra la dictadura hitleriana, es obvio que data con anterioridad en el recuerdo el inicio de su oposición al régimen. Jaspers observa que ya entonces "todos, y natural-

mente también Heidegger, advertían que al fin se llegaría a la guerra".[7] Pero, aun en 1936, el filósofo procede a una polémica (si bien indirecta, ya que la argumentación se atribuye a Nietzsche) contra "el pensamiento pacifista que desea imponer la paz mediante ejércitos más potentes, es decir, por medio de la violencia [se rechaza, en realidad, la hipótesis de una intervención militar tendiente a apagar el foco de guerra del Tercer Reich] o que desearía producir la paz con un desarme gradual". Si bien indudablemente está alejado del belicismo militante de Spengler, no obstante Jaspers parece compartir la tesis, atribuida a Nietzsche, por la cual la guerra es inevitable "si el hombre no debe perder sus posibilidades".[8] Una condición de paz permanente sigue siendo vista como un peligroso foco de infección prosaica. Lo cierto es que, aun en 1938, Otto Friedrich Bollnow, al afirmar que "sólo en la lucha con los otros, cada ser (*Dasein*) (y también cada idea espiritual) puede conquistar y defender el espacio vital (*Lebensraum*) en el que se mantiene y desarrolla", y al celebrar la invitación nietzscheana a "vivir peligrosamente" ("la inquietud y peligrosidad del ser"), está el presupuesto mismo de la "grandeza y productividad humanas"), además de ideólogos del régimen como Baeumler y Heyse, considera que puede remitirse también a Jaspers (y a su análisis de la "lucha" como "situación límite").[9] Naturalmente, las afirmaciones de Bollnow no pueden ponerse en la cuenta de Jaspers, pero de alguna manera es un dato que la filosofía de este último no ejerce por cierto en ese momento una influencia en sentido pacifista.

El ideal de una paz duradera, si no perpetua, le resulta aún más ajeno a Heidegger, que en Davos lo rechaza desdeñosamente.[10] También en la declaración de apoyo a la decisión de Alemania de abandonar la Sociedad de las Naciones, Heidegger ironiza, como se ha visto, sobre el ideal de una "inconsistente y no comprometida fraternización universal" (cf. *supra*, cap. 2, sec. 4). Y como rector de la universidad de Fri-

burgo solicita medidas administrativas en perjuicio de un docente acusado de expresar tendencias pacifistas durante la primera guerra mundial.[11] Por otra parte, *Introduzione alla metafisica* propugna la renovación filosófica radical de Alemania y de Occidente también como seguro fundamento de la "seguridad y audacia de la espada" (cf. *supra*, cap. 5, sec. 3). Además, se debe tener presente el gran interés que en Heidegger suscita Ernst Jünger, un autor no por azar visto y a veces celebrado por la publicidad de extrema derecha como el "anti-Remarque".[12] Al fin, en 1940, Heidegger liquida "pacifismo y paz perpetua" como una forma de cristianismo secularizado y de nihilismo incompleto,[13] justamente destinado a ser eliminado por el nihilismo completo. En 1935, Huizinga nota cómo la cultura alemana está impregnada de la celebración de la guerra. Si la referencia explícita es a Spengler, Schmitt y Freyer, la observación posee por cierto una validez más general.[14]

Durante la *Machtergreifung*, escribe Spengler:

> Tal vez estemos ya en vísperas de la segunda guerra mundial, se ignora la alineación de las potencias y no se pueden prever medios y fines militares, económicos y revolucionarios [...] La primera guerra mundial constituyó para nosotros sólo los primeros relámpagos y truenos de las nubes tempestuosas que atraviesan, grávidas de destino, nuestro siglo. Como entonces, la forma del mundo será vuelta a plasmar desde los fundamentos por medio del incipiente *Imperium Romanum*.[15]

En ese momento, la guerra al Oeste de ningún modo está excluida. Pero, tres años más tarde, al rechazar como síntoma de decadencia vital el ideal de la paz perpetua, Spengler observa: "El actual comunismo mundial designa revueltas a sus guerras". Se trata de una diferencia puramente verbal: la profesión de fe revolucionaria es siempre una profesión de fe belicista. "Es un hecho peligroso –prosigue Spengler– que de

paz mundial hoy sólo hablen los pueblos blancos, no los pueblos de color, númericamente mucho más fuertes". Es un peligro mortal que corre Occidente (se debe tener presente que de los pueblos de color también forma parte, según Spengler, la Rusia comunista): "El pacifismo seguirá siendo un ideal, la guerra un hecho, y si los pueblos blancos están decididos a no librar ninguna guerra más, lo harán los pueblos de color que se convertirán en los dominadores del mundo".[16] Occidente es llamado aquí a recuperar su vitalidad guerrera sobre todo mirando a Oriente.

2. *Guerras-relámpago, orden nuevo y nihilismo completo*

Pero la guerra, tal vez más esperada en el Este, estalla en cambio en el Oeste (contra Francia e Inglaterra, aliadas de la Polonia rápidamente destruida). No es la guerra "histórica" en la que había pensado en 1931 Jaspers que, más tarde, en 1953, así describía el clima que se había creado en la primera fase del conflicto: "Aparte de excepciones sumamente exiguas, los alemanes, aun viejos amigos, propiciaban la victoria alemana, mientras yo, en el júbilo de las victorias, miraba desesperadamente a mi alrededor en busca de un indicio de un cambio posible".[17] No sabemos si también en este caso Jaspers terminó por fechar más atrás en el tiempo, si no sus sentimientos, su claridad y precisión. Es cierto que entre los "viejos amigos" que no dudaban de la parte de Alemania, sin duda también está Heidegger. Aunque es dable preguntarse si en este último no habrá un momento de embarazo a causa de las modalidades imprevistas del conflicto. La primera guerra mundial –observa el curso de lecciones de 1936-1937– había demostrado la validez de la tesis nietzscheana acerca de la muerte de Dios, del Dios moral de la tradición cristiana: las

dos formaciones en lucha del "Occidente 'cristiano' se habían remitido, para combatirse a fondo, al mismo 'buen Dios'".[18] ¿No confirmaba el nuevo conflicto la toma de Occidente por parte del nihilismo? La Alemania nazi, que se había erigido como defensora de Occidente, había estipulado luego una alianza con Japón y un pacto de no agresión con la URSS bolchevique: es un punto sobre el que se ejercitaba la ironía de Thomas Mann en una de sus transmisiones radiofónicas dirigidas a un hipotético y en todo caso reducido público alemán.[19] Y el mismo Heidegger, en 1935, ¿no había invitado a Europa, apresada en la tenaza USA-URSS, a no autoapuñalarse?

Lo que determinó el estallido del conflicto, según Heidegger, fue la voluntad de potencia que atraviesa la historia de Occidente en su totalidad, mientras les toca un rol secundario y ocasional a los factores más propiamente económicos, entre ellos el "crecimiento de la población". Ni siquiera la búsqueda del *Lebensraum*, al que hace referencia la propaganda oficial de Alemania, constituye una explicación adecuada. No es que Heidegger suscriba las acusaciones dirigidas al Tercer Reich y a su política expansionista. Antes bien, se apresura a rechazarlas: "Cuando se interpreta la ejecución de esta voluntad metafísica [de potencia] como el 'producto' del egoísmo y del arbitrio de 'dictadores' y 'Estados autoritarios', lo que habla es sólo el cálculo y la propaganda política o la imprevisión metafísica de un pensamiento que desde hace siglos ha entrado en un callejón sin salida, o ambas cosas".[20] Sí, "asegurarse el 'espacio vital' para el viviente nunca es fin sino sólo medio para el crecimiento de la potencia. Siguiendo tal crecimiento, aumenta a su vez necesariamente la demanda de espacio". Se describe aquí con precisión la insaciabilidad del expansionismo nazi, se reconoce explícitamente su carácter agresivo; pero tal constatación carece de todo significado crítico, porque se insiste en que todo ello constituye "una ley metafísica fundamental de la potencia misma", y por lo tan-

to no se lo puede poner en la cuenta de determinados gobernantes o regímenes político-sociales.[21] Sí, esta voluntad desenfrenada de potencia es nihilismo pero, como veremos mejor en breve, todo intento de criticarla en base a normas morales o jurídicas, es un nihilismo incompleto y precisamente por ello aun peor.

En ese mismo período Thomas Mann contrapone a la "política de potencia" de Alemania la "humanidad", los "valores y bienes del alma" que ve encarnados en Inglaterra.[22] Es decir, ante la nueva situación internacional que se ha creado, y a la terrible amenaza que la Alemania nazi hace pesar sobre Europa y el mundo, el escritor suscribe ahora plenamente aquellas consignas que en *Considerazioni de un impolitico* había denunciado en cambio como hipócrita propaganda de guerra del Acuerdo. Pero para Heidegger, también en el segundo conflicto mundial que se ha iniciado, los enemigos de Alemania están impulsados por esa misma voluntad de potencia que ellos pretenden atribuirle exclusivamente al Tercer Reich. Como demostración de ello, Heidegger aduce un ejemplo significativo. Inmediatamente después de la derrota de Francia, y la firma del armisticio, Inglaterra procede a la destrucción de la flota del país aliado o ex aliado para evitar que pueda caer en las manos de Alemania, reforzando ulteriormente el potencial naval y militar de esta última. Y este es el comentario de Heidegger:

Cuando, por ejemplo ahora, los ingleses cañonean y aniquilan las unidades navales francesas ancladas en el puerto de Orán, eso es del todo "justo" desde *su* punto de vista de potencia: "justo" es en efecto lo que sirve al crecimiento de la potencia. Pero con ello se dice al mismo tiempo que a *nosotros* en ningún caso nos es posible y lícito justificar ese comportamiento de ellos: toda potencia, metafísicamente pensada, tiene el propio derecho (*Recht*). Y sólo mediante la impotencia, ella cae en la ilegalidad (*Unrecht*). Pero forma parte de la táctica metafísica de toda potencia considerar el comportamiento de la potencia adversaria no a partir del punto de vista de potencia, propio de esta última; se evalúa en cambio el comporta-

miento adversario a partir de una universal moral humana, pero que sólo tiene valor propagandístico.[23]

Entonces, lo que explica la génesis y el significado del conflicto, y determina su marcha, es sólo la *Gerechtigkeit nietzscheana*, la "justicia" que premia al más fuerte, en ese momento indiscutiblemente –tal parecía– Alemania. La identificación con Alemania es clara, como lo demuestra aquel "nosotros" (*wir*) que se acaba de ver.

Sin embargo, es lícito plantearse un problema; si en la guerra en curso sólo está en juego la voluntad de potencia, que ha disuelto de manera nihilista todo otro tipo de consideración, ¿qué sentido tiene tomar posición por una u otra de las partes en lucha? En este punto, Heidegger introduce una importante distinción:

El concepto nietzscheano de nihilismo no tiene de hecho carácter "negativo"; negativo es sólo el nihilismo incompleto y pasivo, esa árida aspiración a sustituir los valores actuales con otros semejantes, pero de naturaleza más débil, señalando como ideal el "socialismo" y la "felicidad universal" en lugar del "cristianismo" [...] Cuando Nietzsche se define reiteradamente "nihilista", él no piensa en la ruina o la aniquilación y el ocaso; piensa en cambio en el nihilismo como *positivo y tendiente al futuro*.[24]

Con el socialismo y la democracia, en cambio,

se demora la decidida destitución de los valores vigentes. El nihilismo queda incompleto; para completarse debe atravesar el extremo. El *nihilismo extremo* reconoce que no hay verdad eterna alguna en sí, que la verdad siempre se debe conquistar y poner de nuevo. Así, el nihilismo extremo se desarrolla como nihilismo activo, que no permite que marche lenta y simplemente a la ruina lo existente, limitándose al rol de espectador, sino que interviene activamente para derribarlo.[25]

En este sentido, el nihilismo "no es simple derrumbe (*Einsturz*), sino supresión (*Wegfall*) en cuanto liberación y por ende comienzo (*Beginn*) de lo nuevo".[26]

El nihilismo activo, con el que se identifica claramente Heidegger en ese momento, está representado por el nazismo que, guiado por una voluntad de potencia desprovista de fingimientos, con sus fulgurantes victorias está realizando ahora el "orden nuevo". Resuena muchas veces en el curso de las lecciones del segundo trimestre de 1940 el llamado a la *Neue Ordnung*. Y no hay posibilidad de equívoco: la referencia es a lo que Thomas Mann, siempre en el curso de la guerra, define como el "infame 'orden nuevo' de Hitler".[27] Naturalmente, el juicio de Heidegger es del todo diferente. El desprejuicio y la brutalidad con que el Tercer Reich está realizando la *Neue Ordnung* son filosóficamente descritos y transfigurados como nihilismo completo y activo, que nada tiene de decadente, en cuanto acelera y lleva a cabo el derrumbe de valores ya degradados y carentes de credibilidad. "La doble negación de lo existente y del deber ser", de todo horizonte normativo, es en efecto el presupuesto del "orden nuevo. Sólo el nihilista [completo] puede realizarlo".[28] En conclusión, "Nietzsche exige una mirada clara sobre el advenimiento del nihilismo *no* para difundir la creencia en el 'ocaso de Occidente', sino para intoducir un cambio completo y un nuevo comienzo no entorpecido por medias medidas".[29] No es –nótese bien– precisamente el "inicio" (*Anfang*) que presupone la definitiva superación de la metafísica de la voluntad de potencia; es sólo el *neuer Beginn* que despliega "el *dominio incondicionado del nihilismo*".[30] Pero es sólo ese despliegue lo que a su vez hace posible el "nuevo inicio".

La denuncia del nihilismo que atraviesa la historia de Occidente no significa ninguna posición de separación: "la toma de conciencia (*Besinnung*) del nihilismo no puede significar una consideración meramente historiográfica de la época presente y de sus presupuestos históricos, sino que es en sí

necesariamente una decisión sobre aquello en lo que debe convertirse en el futuro la humanidad (*Menschentum*) de la tierra".[31] "Nihilismo y nihilismo no son la misma cosa".[32] Vemos que Heidegger sigue con apasionada participación las alternativas de la guerra, tratando de interpretar filosóficamente las victorias entonces fulgurantes del Tercer Reich. Son las victorias del nihilismo completo y activo sobre el nihilismo incompleto. No tiene nada de casual la derrota desastrosa de Francia, que antes bien responde a una "misteriosa ley de la historia": el país en el que había nacido Descartes es derrotado por un país que, gracias a la completud de su nihilismo, ha avanzado mucho en la organización de la "economía de la máquina". La que surge victoriosa es "una nueva humanidad (*neues Menschentum*) [...] que va más allá del hombre actual"; en efecto, "sólo el superhombre está a la altura de la incondicionada 'economía de la máquina', y a la inversa: uno tiene necesidad de la otra con el fin de establecer el dominio incondicionado sobre la tierra".[33]

En este momento, la posición de Heidegger no se aparta mucho de la asumida por Jünger en *Der Arbeiter*, la obra que precisamente en esa época el filosofo discute y comenta "en un pequeño círculo de docentes universitarios".[34] Para Jünger, "un nuevo orden mundial [es] la consecuencia del dominio mundial", que será a su vez el resultado de un gigantesco choque armado bajo el lema de la voluntad de potencia:

> Deberá resultar cuál de las múltiples manifestaciones de la voluntad de potencia, que se sienten llamadas a dominar, posee la legitimación. La certificación de tal legitimación consiste en el dominio de las cosas devenidas preponderantes, en saber someter el movimiento absoluto, lo que sólo puede ser la obra de una nueva humanidad. Nosotros creemos que tal humanidad ya existe.[35]

El *neues Menschentum* profetizado por Jünger demostraba en concreto la propia existencia y la propia superioridad con

la invencibilidad de la máquina bélica de la Alemania del Tercer Reich.

Es evidente en Heidegger la admiración por la eficiencia de esta máquina bélica durante la primera fase de la guerra. En obvia alusión a la ocupación de Escandinavia, observa en una de las primeras lecciones del curso del segundo trimestre de 1940:

> Cuando hoy, en ocasión de las más audaces empresas militares de las tropas aéreas de desembarco, participa en el vuelo también un avión que filma el lanzamiento de los paracaidistas, ello nada tiene que ver con lo "sensacional" o la "curiosidad"; difundir, después de pocos días, la conciencia y la visión de estos procedimientos es en sí mismo un elemento de la actividad general y un factor del armamento. Tal "reportaje filmado" es un procedimiento metafísico y no está sujeto al juicio procedente de las representaciones cotidianas.[36]

El tema es retomado al final del curso, que traza un balance del año de victorias de Alemania y culminó con la invasión de Francia: "A partir del horizonte de la 'espiriualidad' y la cultura burguesa, se desearía considerar la 'motorización' completa, de cima a fondo, de la *Wehrmacht* como 'tecnicismo' sin límites y 'materialismo'. En realidad, se trata de un acto metafísico [...]".[37] Heidegger procura alejar de la eficientísima máquina de guerra alemana la sospecha de "materialismo" e incluso de "tecnicismo". La victoria de Alemania es metafísicamente necesaria: concluye una época de la historia de Occidente y prepara otra. La metafísica como voluntad de potencia, llegada al extremo, está pronta a lanzarse a su superación.

Se podría decir que con la victoria del nihilismo completo en la segunda guerra mundial se ha trastornado la situación característica de la primera guerra mundial. ¿Cómo se explicaba la derrota de Alemania en 1918? Apelando a las consignas de la "democracia", del "progreso", de la "autode-

terminación de los pueblos", las democracias occidentales habían desarrollado una capacidad de movilización, habían efectuado una movilización total muy superior a la de los Imperios centrales. Este es el análisis de Jünger;[38] pero la victoria de la ideología del progreso era la victoria de la "gran Iglesia popular del siglo XIX", o para decirlo esta vez con Heidegger, la victoria del nihilismo incompleto. Sólo agitando los ideales o, mejor, las consignas propagandísticas de la democracia y del progreso, Francia e Inglaterra habían logrado dominar "el componente decisivo, el fideísta (*glaubensmässig*) de la movilización total", habían logrado hacer pasar su guerra por una "cruzada de la razón" y transformar a sus soldados en "guerreros de la humanidad".[39] Pero la victoria de los enemigos de Alemania estaba destinada a ser de breve duración: la guerra había puesto en crisis la ideología del progreso sobre la que se basaba el Acuerdo aparentemente victorioso, la guerra había puesto en marcha el "desmantelamiento de la verdadera Iglesia popular del siglo XIX"; los Imperios centrales, y los valores tradicionales que representaban, habían sido eliminados por el *Bürger* "movilizado" en nombre de los ideales democráticos, pero este Bürger, siempre ligado al mundo de la "seguridad", estaba destinado a ser eliminado a su vez por el *Arbeiter-Soldat*, militar del trabajo y de la guerra que, sin el obstáculo de ideales falsos y mentirosos, se movía con comodidad en el redescubierto mundo del peligro, de lo "elemental" y de la voluntad de potencia. Las fuerzas que la guerra había puesto en movimiento estaban destinadas a poner fin a la "victoria aparente" (*Scheinsieg*) de la "burguesía mundial" de la civilización democrática y a despejar el terreno del "culto mentiroso (*Scheinkultus*) del progreso".[40]

Las victorias triunfales del Tercer Reich, en la primera fase de la guerra, constituían una brillante confirmación de las tesis de Jünger. A los ojos de Heidegger, los años 1939-1940 signan la derrota irreversible del nihilismo incompleto. Este esquema está aún presente en el semestre estivo de 1941, en

el curso del cual, con implícita referencia a Jünger, se considera ya "decidido el hecho de que para determinar cabalmente el rostro de lo real están 'el trabajador' y 'el soldado'", considerados como figuras representativas de la nueva "humanidad" llamada a realizar la nietzscheana voluntad de potencia.[41]

3. *El Imperium, el Reich y el helenismo original*

Ahora podemos ocuparnos del cambio que se produjo en la evaluación de Nietzsche por parte de Heidegger respecto de los años precedentes al estallido del conflicto. Mayor es ahora la distancia que separa a Nietzsche del nuevo y auténtico "inicio" (*Anfang*) y más problemático es el trayecto que conduce a la superación del nihilismo. Ahora la misma política internacional del Tercer Reich se puede subsumir en la categoría de nihilismo, si bien de nihilismo completo y clásico. Como Nietzsche, también el "nuevo orden", realizado por las triunfales victorias de Alemania bajo el lema de la voluntad de potencia desplegada sin fingimientos, se debe entender al mismo tiempo como fin y "nuevo comienzo" (*neuer Beginn*), que a su vez es el primer paso hacia el auténtico nuevo "inicio" (*Anfang*). En este sentido no hay identificación plena con el nihilismo activo y la voluntad de potencia (y el nazismo). Estos aceleran y sellan el fin de una época histórica, despejando el terreno de las medias medidas del nihilismo incompleto, hipócrita o aún inconsciente de sí mismo (democracia, socialismo, etcétera), y en tal sentido preparan el terreno para el nuevo inicio. Pero de por sí, nihilismo activo y voluntad de potencia, Nietzsche entonces, no son todavía el nuevo inicio. Antes bien –declara Heidegger ya en el momento culminante del ascenso militar del Tercer Reich– "la

metafísica de la voluntad de potencia va al paso sólo con la romanidad y con *El Príncipe* de Maquiavelo.[42] Mantenerse quietos en este estadio o punto de vista significa impedirse el nuevo inicio greco-alemán. Después de la intervención de Estados Unidos en el conflicto, Heidegger declara que la romanidad sigue viviendo en el americanismo: una y otro están mancomunados por la "monumentalidad" ajena a la autenticidad alemana (*undeutsches Monumentales*).[43]

La toma de distancia de la "romanidad" de Nietzsche es un tema que se acentúa ulteriormente en el curso de la guerra. Para representar el auténtico helenismo y entonces la posible *Überwindung* de la metafísica moderna está Hölderlin, que de ningún modo debe ser confundido con Nietzsche, del que en cambio lo separa un "abismo".[44] En 1931, Heidegger había precedido su curso sobre Aristóteles con un fragmento de *Volontà di potenza* en donde se celebra la "alta pretensión de los alemanes de haber renovado el vínculo que parecía quebrado, el vínculo con los griegos, el tipo máximo de 'hombre' que haya aparecido hasta ahora".[45] Es el mismo texto al que algunos años más tarde se remite Baeumler para demostrar el íntimo vínculo entre la Hélade y Alemania.[46] Pero para el Heidegger que comenta las victorias triunfales del Tercer Reich, el helenismo que Nietzsche ha pretendido descubrir es en realidad "absolutamente romano, es decir, al mismo tiempo moderno y no griego"; y "romano" es entonces sinónimo de "imperial".[47] Surge así la crítica a la nietzscheana voluntad de potencia considerada en último análisis imperial y romano.

Es el caso preguntarse si no estamos en presencia de una toma de distancia del régimen nazi. ¿No le encantaba a Hitler adoptar la actitud de un renacido emperador romano, al menos en los coloquios privados?[48] Y el Nietzsche criticado por Heidegger como romano e imperial, ¿no era tal vez presentado por una amplia publicidad como el precursor del Tercer Reich? Pero, en este sentido, conviene notar que es erra-

da la representación según la cual todos los ideólogos más o menos nazis se habrían remitido masiva y unívocamente a Nietzsche. También en este terreno es dable notar acentos distintos y hasta agudas contradicciones.[49] Si es cierta la presencia en Heidegger de una polémica respecto de la *Nietzsche-Bewegung* (ampliamente difundida en el Tercer Reich) y, en particular de Baeumler, que ve en Nietzsche al intérprete del helenismo en lucha contra la romanidad propia del mundo moderno, no menos relevante parece por otra parte la convergencia del juicio negativo sobre la romanidad y sobre lo moderno. Para Baeumler, la romanidad es sinónimo de ordenamiento internacional que destruye las peculiaridades nacionales, es sinónimo no sólo de cosmopolitismo e imperialismo sino también de visión filistea de la vida en contraposición al espíritu agonal propio de los griegos: *pax romana* e *imperium romanum* aparecen en una acepción netamente negativa.[50] Temas que, si bien con variantes notables, se encuentran también en otros ideólogos del nacionalsocialismo, como Heyse[51] y Böhm que, a su vez, a los "dos mil años de 'universalismo'" de la historia de Occidente contrapone la celebración del "helenismo original" reinterpretado en clave *völkisch*, la celebración de la "estatalidad griega con su fundamento popular" luego perdida con Aristóteles y tanto más con el "imperio romano" y con el mundo moderno.[52]

Sería entonces precipitado leer en la crítica que hace Heidegger de la voluntad de potencia nietzscheana como "romana" e "imperial" una crítica camuflada al imperialismo alemán. Carl Schmitt, que denuncia el "imperialismo de Versailles",[53] contrapone *Reich* a *Imperium*: mientras este último, a partir de la romanidad, tiene un significado tendencialmente universalista y por ende nada respetuoso de la peculiaridad de los pueblos individuales (en este sentido *Imperium* es un término adecuado a los "imperios de la democracia occidental" y al "universalismo del Este bolchevique tendiente a la revolución mundial"), el *Reich* alemán tiene un fundamento "étni-

co" (*volkhaft*) e implica "un ordenamiento jurídico esencialmente no universalista y respetuoso de cada pueblo".[54] Estamos en 1939, atrás quedan el *Anschluss* y el sucesivo desmembramiento de Checoslovaquia: "De débil e impotente que era, el centro (*die Mitte*) de Europa se ha tornado fuerte e inatacable", que por otra parte permite penetrar "en el espacio de la Europa central y meridional" y defender de la intervención de potencias extrañas "su gran idea política" que es... "el respeto de cada pueblo, en cuanto realidad de vida determinada mediante la estirpe (*Art*) y el origen, la sangre y la tierra".[55] En efecto, la ofensiva expansionista del Tercer Reich se cumple mediante consignas como "gran espacio" y "espacio vital", reordenamiento y unidad de la "Mitteleuropa", con consignas tal vez incluso "antiimperialistas" que reivindican "la Europa de los europeos" y una especie de doctrina Monroe europea, con Alemania obviamente en el rol de potencia guía.[56] A su vez Heidegger, cuando habla de "imperialismo", hace referencia explícita a Inglaterra,[57] o indirecta a América, identificada como se ha visto con la romanidad, asumida a su vez como sinónimo de *Imperium*. En cambio *Reich*, también en este caso, tiene un significado posistivo.[58]

Una vez más es evidente la continuidad con la *Kriegsideologie* que, no por azar, se había remitido a los *Befreiungskriege*,[59] a las guerras contra la Francia napoleónica, denunciada por Fichte y por la cultura y la publicidad de la época como la nueva Roma expansionista.[60] El *topos* antirromano tiene una fuerte presencia en *Considerazioni di un impolitico* de Thomas Mann: aquí, la guerra de 1914-1918 es interpretada como el momento más alto "de la lucha del mundo romano contra la terca Alemania". No sólo se habla reiteradamente, en contraposición a Alemania, del "Occidente romano" sino que se especifica que él se ha extendido ya "más allá del Océano, donde se yergue el nuevo Capitolio".[61] A veces se contraponen a Roma los antiguos germanos, a veces Grecia, y en ello no se advierte ninguna contradicción porque, para

decirlo con Wilamowitz, "lo mejor del espíritu griego sólo sabe comprenderlo el que es de 'raza' germánica".[62] Una tesis análoga se puede sorprender también en el Heidegger de 1934, para el cual una única "cepa étnica" (*Stammesart*) une a los griegos y los alemanes,[63] que por ello bien pueden considerarse los herederos de la gran tradición griega.

Es verdad, sobre todo en el momento de las fulgurantes victorias del ejército de Guillermo, Spengler individualiza a la nueva Roma en la Alemania victoriosa, llamada a edificar un nuevo imperio mundial; en este caso, el rol de Grecia, y más exactamente el de Atenas, lo cumple Francia, destinada a ser desmembrada y en esencia incorporada por la Alemania que luego concluiría triunfalmente la guerra, o una serie de guerras, a Zama, por supuesto una Zama que no está en África sino en el corazón de Inglaterra.[64] La analogía que instituía Spengler entre la época en que vivía y aquella que había visto el irresistible ascenso del imperio romano, lo estimulaba o más bien lo obligaba a instituir una explícita analogía entre "Imperium Romanum" e "'Imperium Germanicum' del futuro",[65] entre prusianos y romanos.[66] También en 1933 Spengler llama a Alemania a realizar el "Imperium mundi".[67]

Se ha hablado justamente de lucha entre "opción griega" y "opción romana",[68] pero durante el Tercer Reich es claramente la primera la que predomina. La lectura de Rosenberg puede ayudar a comprender el orden jerárquico en que helenismo y romanidad vienen a colocarse generalmente en el ámbito de la ideología nazi. Por una parte, es la antigüedad clásica en su conjunto la que se celebra en contraposición polémica al mundo moderno tanto como a las poblaciones asiáticas y a las "centrales semítico-judías". En este sentido, el imperio romano ha tenido el mérito inmortal de haber destruido Cartago y luego –lamentablemente con grave retardo– Jerusalén; también tuvo el mérito de oponerse a la "corriente *política* radicalmente proletario-nihilista", presente en el cristianismo.[69] Pero en lo que concierne a la confrontación con Grecia, es claro que "el

sueño de la humanidad nórdica fue soñado del modo más bello en la Hélade", respecto de la cual constituye una grave degeneración "el imperialismo mundial arracial de Roma".[70] La "opción griega" ni siquiera entra en crisis con la alianza que en cierto punto interviene con el "romanizante" fascismo italiano. Escribe por ejemplo Heyse en 1935: "Los pueblos románicos, y también el fascismo, se remiten a la romanidad. *Las raíces históricas, es decir, los fundamentos* de nuestra existencia, van más en profundidad", es decir, remiten al "helenismo". Como demostración de ello, Heyse cita "las palabras del Führer del pueblo alemán: 'La lucha que hoy arde concierne a objetivos extraordinariamente importantes; una cultura lucha por su existencia, una existencia que unifica en sí los milenios y entrelaza helenismo y germanismo'".[71] Entonces no se debe absolutizar las poses de renacido emperador romano asumidas por Hitler en los coloquios privados. Eso no le impedía remitirse apasionadamente a los *Befreiungskriege*[72] (como se ha visto, vividos por sus protagonistas como lucha contra el expansionismo de los "nuevos romanos") y celebrar la presunta raza greco-nórdica, Atenas y la Grecia clásica.[73]

En todo caso, aun en el curso de la segunda guerra mundial, la remisión a los griegos era tan difundida, incluso en los ambientes académicos, que obligó a Heidegger a esta irónica precisión:

> En la mayor parte de los "resultados de las investigaciones", los griegos aparecen como puros nacionalsocialistas. Este entusiasmo superior de los eruditos no parece darse cuenta de que, con tales resultados, no se le hace ningún servicio al nacionalsocialismo y a su unicidad histórica, en especial porque no tiene necesidad alguna de tal servicio.[74]

No obstante este llamado al sentido de la mesura, también Heidegger continúa insistiendo hasta el fin en el paralelismo entre Alemania y Grecia, en consonancia con la propa-

ganda oficial y en continuidad con el *topos* de la primera guerra mundial. Una continuidad relevada también por Horkheimer y Adorno que, en 1944, partiendo de Wilamowitz, denuncian la "compenetración de barbarie y cultura en Alemania, [...] en la base del nuevo filohelenismo".[75]

4. *Heidegger y Spengler:* Kultur *y* Zivilisation

Por otra parte, a pesar de las apariencias, las posiciones de Spengler y Heidegger no son tan diferentes entre sí. Aún más que la identificación que hacía Spengler de Prusia y Alemania con la Roma imperial, es interesante la caracterización de esta última: "No olvidemos que el *Imperium Romanum* era sólo una empresa comercial desprovista de escrúpulos y que los grandes romanos eran todos especuladores"; "la expansión romana era sólo una toma de posesión financiera apenas enmascarada en términos militares". Por otra parte, Spengler escribe en 1915 que la Alemania contemporánea, que en la conquista del imperio sigue las huellas de Roma, es "una segunda América".[76] Salvo una diferencia de fondo en la que nos detendremos en seguida, hallamos aquí la ecuación heideggeriana: Roma = voluntad de pontencia sin escrúpulos = modernidad. También para Spengler, la verdadera *Kultur* está representada por Grecia, mientras Roma es sólo sinónimo de *Zivilisation*;[77] en este sentido, desde el punto de vista de la filosofía de la historia en general, el mismo Spengler es favorable a la "opción griega"; pero en virtud de la "contemporaneidad" que establecía entre su época y la de la Roma imperial, sin dificultad podía invitar a Alemania a emprender una política franca y brutalmente imperialista, desembarazada de escrúpulos ideales del todo inactuales. Con razón observa Thomas Mann que, a pesar de la apariencia de las incli-

naciones reverenciales a la *Kultur*, en realidad Spengler está del lado de la *Zivilisation*:[78] sólo aquellos que tienen en cuenta, brutalmente, las reglas de esta última, pueden esperar no ser sumergidos y eliminados por la lógica implacable de las cosas. En el plano político concreto, no hay alternativas a la "opción romana".

Una dialéctica análoga viene a instituirse también en el Heidegger de 1939-1940: se mantiene firme por cierto la perspectiva de la superación del nihilismo, pero el que puede dictar ley es sólo el nihilismo completo. Es así que en esa fase, Heidegger no ve alternativas a la "opción romana" en el plano político inmediato. El triunfo del nihilismo completo es al mismo tiempo el triunfo de la máquina y de Alemania. Y esta es también la conclusión de Spengler. "Han sido los pueblos germánicos, no los pueblos románicos de Europa occidental y de América, los primeros en desarrollar consecuentemente, a partir de la máquina de vapor, una gran industria que ha modificado el rostro de los países". Si se tiene en cuenta que el primer volumen de *Tramonto dell'Occidente*, del que fue tomada la cita,[79] lleva en el prefacio la fecha de diciembre de 1917, se puede argüir que de las victorias alemanas de la primera guerra mundial (aún estaba viva la esperanza del éxito final) Spengler traza un balance no diferente del que hace Heidegger después de las victorias iniciales del Tercer Reich. En ningún caso el triunfo de la máquina de guerra alemana representa la recuperación de la *Kultur*, o la superación del nihilismo, y sin embargo, tanto en un caso como en el otro ese triunfo es saludado con calor.

Pero como lo sugeríamos, hay una diferencia de fondo entre los dos autores aquí puestos en confrontación. Spengler instituye un abismo insuperable entre *Zivilisation* y nueva *Kultur*, en el sentido de que esta última se proyecta en un futuro remoto e improbable. Por todo un largo o larguísimo período histórico, sólo hay espacio para el despliegue sin escrúpulos del imperialismo y de la voluntad de potencia. La *Zivilisation*

romana se ha prolongado por siglos y bien habría podido perdurar mucho más:

> Ha sido un puro azar que los pueblos germánicos, bajo la presión de los hunos, hayan ocupado el paisaje románico e interrumpido así el desarrollo del estadio final "chino" de la antigüedad clásica [...] Y así la antigüedad clásica es el único ejemplo de una *Zivilisation* interrumpida en el momento de su madurez plena.[80]

Llevada como lo es a una dimensión carente de toda referencia, aun vaga, al presente, la *Kultur* (y entonces la "opción griega") no es tomada realmente en serio por Spengler. Sí, "el imperialismo es pura *Zivilisation*", pero define "irrevocablemente el destino de Occidente", para el presente y para el futuro, y signa también de modo muy particular el "futuro alemán".[81] "La auténtica misión de los alemanes, como última nación de Occidente", consiste en realizar la *Zivilisation*[82] y entonces la expansión imperialista.

Por el contrario, Heidegger toma en serio, muy en serio, la "opción griega". Pero precisamente por ello, su plataforma se revela, de manera paradojal, mucho más adecuada y funcional que la de Spengler a los fines de la justificación y transfiguración del rol de Alemania en Europa y en el mundo. Es significativo el hecho de que 1933 (el año de la *Machtergreifung*), mientras ve a Heidegger pronunciar un discurso rectoral sobre la *Autoaffermazione dell'università tedesca* muy impregnado de ecos y sugestiones helenizantes, por otra parte ve a Spengler en la mira de un autor nazi que le reprocha, entre otras cosas, una celebración demasiado descarada de la violencia y de la guerra, sin oropeles ideológicos de ninguna clase.[83] Y en efecto, *Anni decisive* no vacila en atacar como "ideales vacuos" (*Wunschbilder*) o como "castillos en el aire" (*Luftschlösser*) también los proyectos de "Sacrum Imperium" y de "Tercer Reich":[84] las únicas cosas que parecen contar a los ojos de Spengler son la voluntad de potencia y la técnica al

servicio de esta voluntad de potencia: "el arte, de acuerdo, pero que sea de cemento y de acero";[85] y, obviamente, lo mismo vale para la filosofía. En este ámbito ni siquiera hay lugar para la ideología de la *Blut und Boden*. La *Zivilisation* es definida precisamente por el predominio de la ciudad que ha conseguido la victoria sobre el "suelo" (*Boden*) y se ha vuelto "carente de raíces".[86] "Es una dureza, una dureza romana, la que está naciendo en todo el mundo".[87]

Para Heidegger, en cambio, aunque en lo inmediato se verifican bajo el lema del nihilismo completo y de la romana voluntad de potencia, las victorias del Tercer Reich siempre tienen un significado ulterior: el dominio que ha logrado imponer no es sólo la conclusión de un ciclo, sino que puede y debe constituir al mismo tiempo la premisa para un nuevo inicio, por medio de la recuperación del auténtico helenismo que Alemania debería realizar, rompiendo con lo moderno (del que era expresión la romanidad y la misma voluntad de potencia) e imprimiéndole un nuevo giro a la historia de Occidente. Para Spengler, el expansionismo romano e imperial de Alemania es benéfico, pero se coloca siempre y exclusivamente en el ámbito de la *Zivilisation* y del "ocaso de Occidente": un cuadro que difícilmente, por cierto, puede suscitar entusiasmo y que en cambio, como hemos visto, motiva acusaciones de "pesimismo", que no pueden acallarse mediante la simple sustitución del término "ocaso" (*Untergang*) con el de "realización" (*Vollendung*).[88] Y es aquí que se hace más profunda la distancia respecto de Heidegger, para el cual si bien no es un *Anfang*, es decir, una recuperación del helenismo original, la victoria del nihilismo completo es siempre un *Neuer Beginn* que, lejos de estar separado por un abismo del *Anfang* (como sucede en Spengler con la *Kultur* respecto de la *Zivilisation*), constituye su premisa necesaria.

Por otra parte, precisamente porque toma muy en serio la "opción griega", Heidegger no logra identificarse de manera plena y estable con la "opción romana", es decir, con esa ideo-

logía con la cual también justifica y transfigura las iniciales victorias fulgurantes de Alemania. La romana voluntad de potencia no puede ser la última palabra entre los pueblos de Occidente, si Occidente desea recuperar su propio significado auténtico y original. El pathos del helenismo significa de algún modo también el pathos de la unidad de Occidente, un problema que es sentido por Heidegger con mayor fuerza que por Spengler, el que si bien atruena contra el peligro que representan "las poblaciones de color" (comprendida la Unión Soviética), no está en condiciones de pensar en fundar la unidad ni siquiera entre los "blancos". En nuestro tiempo –declara Spengler remitiéndose a Nietzsche– no hay espacio para "ideales nebulosos" (*weltfremde Ideale*): si no desea "cesar de ser un pueblo", de esto debe tomar conciencia Alemania,[89] cuya misión, como hemos visto, es sólo la de imponer la propia voluntad de potencia, llevando la *Zivilisation* a su realización.

La misión que Heidegger le atribuye a Alemania es incomparablemente más alta. En la renovación y en la reunificación de Occidente que Alemania llevará a cabo, la voluntad de potencia nietzscheana y romana es sólo una etapa. Tal vez la crítica, incluso a veces bastante dura, a la romana voluntad de potencia, tal vez la misma opción "griega" de Heidegger, ocultan en último análisis una opción "occidental", propia del que mira con inquietud el conflicto en el seno de Occidente. Hemos visto la justificación "metafísica" de las victorias de Alemania en 1940, pero tal justificación parece ir desvaneciéndose, aun a causa de los desarrollos objetivos de la guerra. La *Gerechtigkeit* nietzscheana, entendida como "figura fundamental de la voluntad de potencia", había resuelto en favor de Alemania el choque con Inglaterra y Francia. Así, en 1940; pero en el invierno 1942-1943 está la insistencia en el hecho de que esa *Gerechtigkeit* es un principio romano que sella la pérdida del helenismo original y la parábola ruinosa de Occidente.[90]

Y tal vez ni siquiera sea casual la exasperación y la diferente configuración de la polémica contra Spengler, como sabe-

mos representante de la "opción romana". 1940: Spengler es contrapuesto a Nietzsche. Retomemos un fragmento ya citado: "Nietzsche exige una clara mirada al advenimiento del nihilismo *no* para difundir la creencia en el 'ocaso de Occidente'", sino para introducir un cambio completo y un nuevo comienzo no estorbado por medias medidas".[91] A diferencia de Spengler, Nietzsche saber distinguir entre nihilismo completo y nihilismo incompleto".[92] Eso en el momento del triunfo de Alemania en el Oeste. La sombra de Stalingrado se proyecta en cambio en el curso del semestre invernal 1942-1943, para el cual Spengler comete el error de colocarse "exclusivamente en el terreno de la metafísica de Nietzsche", es decir, de la voluntad de potencia.[93] En 1940, Spengler es condenado también porque, a diferencia de Nietzsche (y de Jünger), no parece en condiciones de proveer los instrumentos conceptuales para la justificación metafísica de la victoria de Alemania. En 1942-1943, el mismo Spengler es condenado como expresión de la voluntad de potencia, el último análisis de esa opción romana que tenía consecuencias tan trágicas para Occidente. Cuanto más se atenúa –bajo la presión de los acontecimientos bélicos– la distinción entre nihilismo completo e incompleto, con mayor claridad surge la condena general de la voluntad de potencia (de Nietzsche y de Spengler), denunciada como expresión del nihilista olvido del ser. En cambio, como veremos, cuando la guerra se traslada al Este, para Heidegger es precisamente el ser (y entonces la "historicidad" greco-alemana y greco-occidental) lo que constituye la puesta en juego real.

Desvanecida la ilusión de la guerra relámpago del nihilismo completo, la creciente incomodidad por la guerra al Oeste se une con la intolerancia, cada vez más transparente, por las "mediciones de los cráneos"[94] y el biologismo racista que, fijando de manera naturalista lo patriótico y lo nacional, obstaculiza o hace imposible la autocomprensión de Alemania como heredera de Grecia y vanguardia de Occidente. Es por

esto que algunos oyentes de los cursos de los últimos años de guerra podían tener la impresión de estar frente a una especie de oposición respecto del régimen,[95] aunque hasta el final Heidegger se identifica, en realidad, con la suerte de Alemania en guerra.

5. *Defensa de la "historicidad" y reinterpretación de la guerra*

Con la extensión del conflicto más allá de "Occidente", así como es entendido y delimitado por Heidegger, la interpretación de la guerra empieza a readquirir ese pathos de la "historicidad" europea característico de los textos que van de 1933 al estallido de la guerra. Con la intervención de Estados Unidos, un país que representaba la "carencia de historicidad" (*Geschichtslosigkeit*) y la "autodestrucción", venía a sumarse a la coalición de guerra contra el país heredero del gran "inicio" griego de la historia de Occidente: Alemania podía entonces limitarse a lanzar una "mirada de desprecio" y esperar confiadamente la "hora decisiva" de la victoria.[96] Una vez más hacen sentir su presencia los estereotipos que, si bien tenían una larga historia, habían gozado de particular relevancia en el curso de la primera guerra mundial: "Lo que a este país le falta –había declarado Max Weber en referencia a Estados Unidos, que entretanto había intervenido en el conflicto– es el *destino histórico* (*das geschichtliche Schicksal*)".[97] A su vez Spengler, en 1933: a Estados Unidos, como por otra parte a la Unión Soviética, le falta no sólo, como ya sabemos, "profundidad", sino también "el elemento de la auténtica tragicidad histórica (*geschichtliche Tragik*), el gran destino (*das grosse Schicksal*) que por siglos ha educado y hecho profunda el alma de los pueblos occidentales".[98] También en el curso de la segunda guerra mundial, en una situación de alguna manera

análoga a aquella a la que se refería Weber, el estereotipo en cuestión revela una vitalidad renovada. Y no sólo en Heidegger. En el otoño de 1942, al comentar irónicamente "el descubrimiento de Europa por obra de los nazis", Thomas Mann cita el discurso de Baldur von Schirach que, en el Congreso de la juventud europea de Viena, exclama dirigiéndose a América: "¿Dónde están sus Praxíteles y Rembrandt? ¿De dónde les viene la audancia de tomar las armas, en nombre de un estéril continente, contra las divinas aspiraciones del genio europeo?".[99]

Que Alemania "perdería, fue cierto para nosotros sólo a partir del otoño de 1941", escribe Jaspers en referencia al empantanamiento de la guerra-relámpago en la Unión Soviética, o a la intervención de Estados Unidos en el conflicto.[100] Pero esta certeza no parece haber sido compartida por Heidegger. La intervención norteamericana en el conflicto sin duda volvía más áspera y sanguinaria la lucha, pero tal vez sólo con el "dolor del sacrificio" Alemania, la "humanidad histórica" que representaba el inicio greco-occidental, se volvía "madura" para ese mismo "inicio".[101] La interpretación de la guerra como choque entre nihilismo incompleto y nihilismo completo, el único capaz de manejar plenamente la técnica y resolver la lucha por el dominio planetario, preparando entonces las condiciones para el nuevo inicio, este esquema no podía sobrevivir al fin de las fulgurantes victorias-relámpago de Alemania. En este sentido es significativa la interpretación filosófica de la batalla de Stalingrado. La soviética es la victoria de la "completa tecnificación" y planificación de la industria y de la sociedad; de ese modo la Unión Soviética "ha realizado una ventaja metafísica".[102] En este punto, la victoria de Alemania ya no puede ser anhelada en nombre de la "nueva humanidad", del "superhombre" alemán, el único verdaderamente a la altura de la técnica y de la metafísica modernas. Tal vez la batalla de Stalingrado no represente sólo el punto de inflexión de la segunda guerra mundial, sino también un

punto nodal de la evolución de Heidegger. Por otra parte, en ese momento es la misma propaganda oficial la que se ve obligada a dejar de lado los grititos de admiración por la eficiencia de la máquina bélica del Tercer Reich y a hablar con preocupación de las "divisiones motorizadas de robots" puestas en la lucha por la Unión Soviética. Por ejemplo Goebbels, que contrapone al "bolcheviquismo oriental" y a los "peligros históricos" que este hace pesar sobre Europa, la "humanidad occidental" y la "misión histórica" de Alemania para la salvación de Europa.[103]

También en este caso, no se trata de asimilar las posiciones de un gran intelectual a las del director oficial de la propaganda del régimen; las contradicciones siguen siendo relevantes y evidentes (así para lo que concierne al furibundo antisemitismo del que, también en tal ocasión, da prueba Goebbels al referirse al peligro "judeo-bolchevique"). Resta el hecho de que, a partir de la campaña contra la Unión Soviética, y tanto más al verificarse la derrota de Stalingrado, círculos no siempre cercanos al nazismo, y a veces hasta en contradicción con el régimen, llaman más que nunca a unirse en nombre de la salvación de Occidente. Por ejemplo, el arzobispo católico castrense Franz Joseph Rarkowski que, en un llamado del 29 de junio de 1941, inmediatamente después del inicio de la "gran batalla decisiva en el Este", define a Alemania como "el pueblo-corazón" de Europa,[104] retomando una fórmula de Hölderlin, muy cara a Heidegger, que la evoca reiteradamente con calor. La propaganda oficial del Tercer Reich, que presentaba la guerra en el Este como el choque mortal de Occidente con el "Asia central", intentaba también –observa Thomas Mann inmediatamente después de Stalingrado– quebrar la alianza antinazi en nombre de la lucha contra el "peligro rojo" y asiático.[105] Tal vez un motivo de ese género esté presente también en Heidegger.

Pero una cosa es cierta: la interpretación de la guerra ha cambiado radicalmente respecto de la fase inicial de la cam-

paña en el Oeste: ahora ya no se contraponen voluntad de potencia y voluntad de potencia (si bien privilegiando aquella que es expresión del nihilismo completo). Ahora está en juego en el Este el suelo mismo de Alemania, "'corazón sagrado de los pueblos' de Occidente".[106] Y una vez más debe haberse tratado de un motivo ampliamente difundido[107] si, en polémica con la propaganda oficial del Tercer Reich, Thomas Mann insiste repetidamente en el hecho de que el "'sagrado' [...] suelo alemán" se encuentra en verdad "desde hace largo tiempo completamente desconsagrado y empapado por la mentira y el delito".[108] Para Heidegger sobre todo ahora, junto a Alemania y Occidente, está en juego directamente el ser, o más bien el Ser:

> Se avecina un momento de la historia cuya unicidad no se determina sólo a partir de la condición del mundo existente y de nuestra propia historia en él. "La puesta en juego" no concierne sólo al ser o al no ser de nuestro pueblo histórico, no concierne sólo al ser o no ser de una cultura "europea", porque a tal nivel sólo se tiene que ver siempre con el ente. Pero antes de todo eso, y originalmente (*anfänglich*), la decisión concierne al ser o al no ser en su esencia, en la verdad de su esencia. ¿Cómo podría el ente ser salvado y custodiado en la libertad de su esencia, si la esencia del ser está indecisa, ininterrogada y hasta olvidada?[109]

A partir de este momento, Alemania no es más la representante del nihilismo activo, en lucha por una configuración diferente del ente, sino el país que combate y se sacrifica por la "verdad del ser". En tal cuadro, "el sacrificio es la despedida del ente en la vía que salvaguarda el favor del ser".[110] El combatiente alemán no es más el *Übermensch* capaz de manejar la técnica mejor que sus enemigos; ahora es el custodio desesperado de la verdad del ser que, mientras por el ser puede sacrificarse y morir, se ha despedido para siempre del pensamiento calculador. En la desesperada resistencia de Alema-

nia sobrevive la última vislumbre de Grecia y de la verdad del ser. Cuanto más claramente se delinea la derrota, tanto más tormentoso resuena el pathos de las Termópilas, defendidas por Alemania en primer lugar contra la irrupción de la nueva Persia representada por la Unión Soviética.

Se comprende bien, entonces, el nuevo y más sensible desplazamiento del acento en el juicio sobre Nietzsche, que surge con particular claridad en el curso de lecciones de 1944-1945. Resulta esclarecedora la confrontación entre los dos comentarios diversos que en 1940 y en 1944-1945 acompañan la misma tesis central del último Nietzsche, la del nihilismo clásico como "ideal de *extrema potencia*". 1940: esto comenta Heidegger: "Tal nihilismo sale de la vida ordinaria, abre la vía 'para un orden nuevo', y al que desea decaer le sugiere también el 'deseo del fin'. Bajo esta doble consideración el nihilismo despeja el terreno y abre al mismo tiempo nuevas posibilidades".[111] Claramente, el nihilismo clásico se encarna en ese momento en el ejército de la Alemania nazi, empeñada en eliminar a las decadentes democracias occidentales y crear el "orden nuevo" que, por cierto, no es el fin del nihilismo, pero parece siempre rico en promesas. En 1944-1945 –la sombra de la derrota ya se proyecta sobre Alemania– todo eso ha desaparecido: con su "ideal de la extrema potencia" la "metafísica de Nietzsche [...] corresponde a la figura extrema del nihilismo".[112]

Se comprende que tal interpretación pudiera abrir contradicciones, si no con el régimen, por cierto con la vulgata nacionalsocialista. Resta el hecho de que, hasta el fin, Heidegger sigue identificándose plenamente con la Alemania en guerra. Hacia el final del conflicto, el filósofo le escribe a su discípulo Carl Ulmer, que participaba en el frente oriental, que aquella era la única existencia digna para un alemán.[113] La crítica al nihilismo de Nietzsche a veces parece configurar una nueva plataforma ideológica capaz de justificar el esfuerzo desesperado del ejército alemán en el Este:

El sacrificio es de casa en la esencia del evento en que el ser reclama al hombre para la verdad del ser. Esta es la razón por la cual el sacrificio no tolera cálculo alguno en base al cual de tanto en tanto se lo cuenta como útil o como inútil, estén los objetivos en alto o en bajo. Tal cálculo estropea la esencia del sacrificio.[114]

Así se expresa el Epílogo a *¿Qué es la metafísica?*, aparecido en 1943. Apenas el año después Horkheimer y Adorno publican la *Dialettica del'Illuminismo* que contiene una dura polémica contra una celebración del "sacrificio" cara a los "irracionalistas a la moda", pero es "aparente como la inmortalidad del asesinado". Entre las "irracionalidades a la moda" se cita en particular a Klages,[115] pero la polémica alcanza, al menos objetivamente, al mismo Heidegger, para el cual el sacrificio se imponía más que nunca en un momento en el que todo cálculo plausible permitía pensar que las relaciones de fuerza se estaban volviendo en contra de Alemania. Y está la insistencia en el sacrificio como "la más pura experiencia de la voz del ser". Era natural que la "humanidad histórica" alemana fuera la primera en advertir "la voz del ser", "junto a los griegos llamada a hacer poesía y pensar".[116] De aquí el sacrificio de Alemania, su desangramiento ininterrumpido en el Este: sólo se podía esperar que otros pueblos advirtieran la voz del ser...

Un ciclo, entonces, llega a su fin. El tema de la existencia auténtica y "decisiva" que "no conoce el miedo" y sabe tomar conciencia de sí como "ser para la muerte", este tema que *El ser y el tiempo* retomaba, a través de múltiples mediaciones, de la *Kriegsideologie* (cf. *supra*, cap. 2, sec. 8), en la fase final del segundo conflicto mundial, después de atravesar un ulterior y complejo proceso de transformación, se configura como "disponibilidad para la muerte" (*Bereitschaft zum Tode*), en nombre de la "verdad del ser" y del rechazo, hasta el extremo, de la "modernidad".[117]

6. *Alemania, la "culpa" y el balance planetario de la voluntad de potencia*

La consumación de la derrota de Alemania estimula una nueva etapa de la reflexión de Heidegger: ahora la guerra y la voluntad de potencia son, a pleno título, expresión ellas mismas de la masificación técnica del mundo moderno. Es ya significativo el modo en que Heidegger trata de disculparse, inmediatamente después del fin de la guerra, ante la autoridad de ocupación. Los nazis, declara,

> se remitían a Nietzsche, según cuya doctrina la "verdad" no tiene un fundmento y un contenido autónomo, sino que es sólo un medio de la voluntad de potencia, es decir, una mera "idea", una representación subjetiva. Y lo grotesco era y es que este concepto "político" de la ciencia coincide con la "idea" y la teoría de la "ideología", del marxismo y del comunismo.[118]

La denuncia marxista de la "falsa conciencia" ideológica como técnica de legitimación de intereses inconfesados e inconfesables, la crítica a la ideología que en Marx se acompaña constamente del pathos de la ciencia y de la objetividad del conocimiento, todo ello es asimilado sin más a la celebración de una desbordante voluntad de potencia que no deja espacio alguno a la autonomía y a la objetividad del conocer.[119] Y, contra esta presunta teoría común a nazis y marxistas, Heidegger se jacta de haber pronunciado el discurso del rectorado de 1933.[120]

En realidad, si tal discurso polemiza con la reducción del "mundo espiritual de un pueblo" a "superestructura de una cultura", ello sucede sólo para afirmar que "el *mundo espiritual* de un pueblo [...] es la potencia de la custodia de las fuerzas de la tierra y de la sangre".[121] En 1935, remitiéndose exclusivamente al discurso del rectorado, pronunciado dos años an-

tes, Heidegger llega a acusar a la nueva "táctica propagandística" del "comunismo ruso" que desearía reducir espiritualidad y cultura a un conjunto de "objetos de ornamentación y equipamiento", sin relación con la "misión histórica de nuestro pueblo ubicado en el centro de Occidente".[122] El blanco de la polémica es claramente el congreso antinazi *Pour la Défense de la Culture* que se desarrolla en París en junio de 1935 (con la participación, por la parte alemana y entre otros, de Ernst Bloch, Bertolt Brecht y Heinrich Mann) y que ya en su fase preparatoria lanza la consigna: "Por una literatura de la verdad, de la paz, de la libertad". Este llamamiento a la "verdad" resuena de manera reiterada tanto en el congreso como en las contribuciones presentadas durante el congreso, siempre en áspera polémica contra el nazismo, acusado de reducir y desear reducir la cultura a instrumento de legitimación del poder. No por azar, entre los participantes en el siguiente congreso de 1937 está también Julien Benda, el que había denunciado con palabras ardientes la "traición de los clérigos" consumada sobre todo en el curso del primer conflicto mundial con la subordinación de los intelectuales a la pasión chauvinista y a la ideología de la guerra, pero que ahora considera empeñarse activamente en la lucha contra el nazifascismo, en nombre también de la autonomía de la cultura.[123] En cambio Heidegger, al denunciar la nueva "táctica propagandística del comunismo ruso", rechaza "toda posición de esteta y de literato" (*alles Literaten- und Ästhetenthum*).[124] Y entonces, en 1935, en *Introduzione alla Metafisica*, el que desconfía respecto de la consigna de la autonomía de la cultura es precisamente Heidegger, que no por azar ya en 1930 tenía en la mira la "especulación *freischwebend* que se agota en sí misma", es decir, el intelectual *freischwebend* teorizado por Mannheim (cf. *supra*, cap. 2, sec. 6).

Pero no es este el punto esencial: si en el curso de 1940 y en la primera fase de la guerra, el nihilismo incompleto representado por democracia, socialismo y marxismo era contra-

puesto favorablemente al nihilismo completo de Nietzsche (y del nazismo) en cambio ahora, después de la derrota de Hitler, la asimilación plena de Marx a Nietzsche y del comunismo al nazismo, bajo el lema de la voluntad de potencia, permite implicar también a Marx y la tradición revolucionaria en el balance de la catástrofe de Occidente (de la que son partes integrantes las dos guerras mundiales y el nazismo). En realidad, ahora es precisamente Marx el que representa "la posición del nihilismo extremo",[125] ya no más la del nihilismo incompleto. Pero si el nihilismo completo (Nietzsche y el nazismo) tenía un rol positivo en 1940 por el hecho de que al acabar con la hipocresía y las "medias medidas" (democracia, socialismo, etcétera) preparaba el terreno para un "nuevo inicio", nihilismo completo o extremo tiene ahora un significado unívocamente negativo, dado que indica el punto más bajo de la parábola ruinosa en que el olvido del ser ha precipitado a Occidente y el entero planeta.

En el balance trazado por Heideggeer no hay lugar para las "indignaciones morales" relativas a los Führer (préstese atención al uso del plural), consideradas desviantes y ridículas por el hecho de que no tienen en cuenta que ellos son sólo las "consecuencias necesarias" del olvido del ser.[126] Como se ha visto, este tema estaba presente ya en 1940-1941, en el ámbito de una justificación indirecta, "metafísica", de la política expansionista de la Alemania nazi, justificación que ahora cede el puesto a una condena que implica y sumerge a todos y todo. En 1940-1941 había lugar para distinciones: al contrario de sus enemigos, Alemania estaba en condiciones de expresar el nihilismo completo desprovisto de hipocresía y medias medidas; ahora, desaparecida toda diferenciación o todo matiz, ya no es posible individualizar blancos privilegiados en el juicio de condena: "comunismo", "fascismo" o "democracia mundial" son sólo nombres diferentes del "universal dominio de la voluntad de potencia".[127] Precisamente en cuanto expresión de una vicisitud que los trasciende infinita-

mente y que ha hecho homogéneo y uniforme al entero planeta, los Führer y su misma *Führerschaft*) son ya sustancialmente uniformes y homogéneos (*gelichförmig*), más allá de las "diferencias nacionales".[128]

¿Y las cámaras de gas y el exterminio de los judíos? A Marcuse, que plantea el problema, Heidegger le responde en enero de 1948 que a los "alemanes orientales" los Aliados les han reservado el mismo trato que Hitler a los "judíos".[129] La altura planetaria en la que se coloca para juzgar siglos y milenios de historia no le impide a Heidegger tomar posición sobre alternativas bien determinadas que parecerían de magnitud más reducida. Así en cuanto al bloqueo de Berlín-Oeste decretado por la Unión Soviética en 1948, y pronto reinterpretado "metafísicamente" por el filósofo en una conferencia del año siguiente: "La agricultura es ahora una industria alimentaria motorizada, en esencia lo mismo que la fabricación de cadáveres en las cámaras de gas y en los campos de exterminio, lo mismo que el bloqueo y la reducción al hambre de países enteros, lo mismo que la fabricación de bombas de hidrógeno".[130] La inserción en este balance planetario de la práctica del "bloqueo" militar es particularmente interesante y no carece de habilidad política. Permite acusar no sólo a la Unión Soviética (el bloqueo de Berlín terminaba en mayo de ese mismo año) sino también a las democracias occidentales. Ya en el curso del debate sobre la "culpa" tras la primera guerra mundial, Weber había hablado de los "cerca de 750.000 hombres" que el "bloqueo inglés", "abiertamente ilegal", le había costado a Alemania.[131] El tema había sido luego ampliamente desarrollado por Carl Schmitt que, cuando Inglaterra recurrió a la práctica del bloqueo naval, había denunciado una forma de guerra total que anulaba "la distinción continental entre combatientes y no combatientes" y castigaba "sin distinciones a la entera población de la zona bloqueada".[132]

El tema se retoma y desarrolla después de la segunda gue-

rra mundial: la "guerra marítima" y el "bloqueo" –escribe Schmitt a pocos meses de distancia de la citada conferencia de Heidegger, y en polémica no sólo con Versailles sino también y sobre todo con Nüremberg– contienen en alta medida "elementos de la pura guerra de aniquilación".[133] Las tomas de posición de Heidegger y Schmitt se deben colocar en el ámbito del debate sobre la culpa que se agudizó con el fin, o con la aproximación al fin, del Tercer Reich. Pocos meses antes de su derrumbe, Thomas Mann llama al pueblo alemán a tomar "conciencia de la imposibilidad de expiar" lo que Alemania ha cometido en perjuicio de la humanidad. Hay una condición preliminar para la conciliación, y reside en la "toma de conciencia plena y sin reservas de los crímenes horrendos" de los que tal vez aún ignore el pueblo alemán su enorme magnitud y gravedad. Dirigido a los oyentes de sus transmisiones radiales, con lucidez política y al mismo tiempo con fina penetración psicológica, Thomas Mann indica las razones de esta ignorancia, debida "en parte al hecho de que habéis estado aislados y confinados en la estupidez y la torpeza, en parte al hecho de que instintivamente habéis deseado salvaros a vosotros mismos, manteniendo lejos de la conciencia el conocimiento de estos horrores". Hay que acabar con toda forma de inconsciencia y mirar por fin a la cara la "fábrica de la muerte", aún en funcionamiento en el Este, a la llegada de los rusos.[134]

Pocos meses después del fin de la guerra, Jaspers publica su propio balance autocrítico sufrido, cuyo título *Die Schuldfrage* se traduce al italiano, con el consentimiento del autor, como *La colpa della Germania* [*La culpa de Alemania*].[135] Se ha verificado una evolución significativa respecto de la primera posguerra. Entonces Jaspers se había identificado plenamente con las posiciones de Weber, al que le había atribuido el mérito de condenar la pretensión de los vencedores de humillar a Alemania hasta la "confesión de la culpa",[136] y además el mérito de haber denunciado en la patria "el masoquismo político de un pacifismo carente de dignidad y que chapotea

voluptuosamente en los sentimientos de culpa".[137] En el plano más propiamente filosófico, para el Jaspers de la primera posguerra la "culpa" concernía a cada hombre y a cada grupo humano. Dado "el margen siempre limitado de la alimentación"[138] y dada entonces la inevitabilidad de la lucha por "la extensión del espacio del ser (*Daseinsraum*)",[139] resultaba que por el hecho de existir, cada individuo asume la culpa: "Mi ser les quita espacio a los otros, así como los otros me lo quitan a mí. Cada posición que conquisto le sustrae al otro la posibilidad de reivindicar para sí una parte del limitado espacio disponible. Cada éxito mío empequeñece al otro. Mi vida depende de la lucha victoriosa de mis antepasados".[140] Entonces, la culpa era ineludible: "Si con mi ser me *permito esas condiciones* que, si bien son indispensables *para mi vida*, exigen lucha y sufrimiento ajenos, soy culpable de la explotación en que vivo".[141] No tenía sentido, entonces, atribuirle a Alemania una culpa particular: junto y en concurrencia con otras potencias, se había limitado a tomar parte en la lucha por el espacio vital ineliminable de la existencia humana.

Tema de una culpa que no es ni jurídica ni política y ni siquiera moral en sentido estricto, por el hecho de que no deriva de acciones y responsabilidades determinadas, este asunto es retomado después de la segunda guerra mundial, pero qué profundas son las modificaciones que ha sufrido:

> Hay entre los hombres como tales una solidaridad, que hace que cada uno sea en cierto sentido responsable de todas las injusticias y maldades que se verifican en el mundo, en especial de esos delitos que tienen lugar en su presencia o en su conocimiento. Cuando uno no hace todo lo posible para impedirlos, también se vuelve culpable. El que no ha puesto en peligro la propia vida para impedir la masacre de los otros, sino que ha sido testimonio impasible, se siente también culpable, en un sentido que no puede comprenderse bien desde un punto de vista jurídico, político o moral.

Esta es la "culpa metafísica"[142] en la que han incurrido también aquellos alemanes a los que no se les puede reprochar alguna responsabilidad activa en los crímenes del Tercer Reich, y que sin embargo no trataron de impedirlos con el riesgo o el sacrificio de la vida: "El hecho de que nosotros vivimos, esta es nuestra culpa".[143] Si también la categoría de "culpa metafísica" tiene el inconveniente de ampliar mucho el blanco de la denuncia, arriesgando así trivializar las distinciones oportunas y necesarias, no obstante presenta el mérito incontestable de ser la expresión de una sufrida reflexión autocrítica, del todo ausente después de la primera guerra mundial.

Es en el ámbito del renovado debate sobre la "culpa" o "responsabilidad" de Alemania –Thomas Mann prefiere esta última categoría, más política–[144] donde se debe situar la toma de posición de Heidegger, que más que remover sumerge culpas y responsabilidades determinadas en un balance que subsume genocidio, bloqueo militar y mecanización de la agricultura en una única catástrofe planetaria bajo el lema de la voluntad de potencia. A Jaspers, que le envía la *Schuldfrage*, Heidegger le responde que "la causa del mal (*die Sache des Bösen*) no ha terminado". Lo demuestran, entre otras cosas, las victorias informadas ininterrumpidamente por Stalin que, por otra parte, constituyen sólo un aspecto y una dimensión de una vicisitud que ya abarca a todos y todo. Antes bien, la causa del mal "acaba de entrar en un estadio universal propiamente dicho" que, mucho más allá de la "esfera de lo político", reducida ya a una simple "apariencia de existencia" (*Scheindasein*) remite a "otras relaciones del ser" (*Seinsverhältnisse*).[145] ¿Por qué –es dable preguntar– sólo en 1950 (el año de la carta aquí citada), es decir, sólo después de 1945, el mal ha entrado propiamente en su *Weltstadium*? Un punto parece claro: la derrota de Alemania nazi no contribuye por cierto a hacer menos catastrófico el balance que traza Heidegger de la vicisitud planetaria de Occidente.

El filósofo rechaza con desdén la autocrítica solicitada por Marcuse. Es cierto que, en la carta de respuesta, Heidegger retoma explícitamente la fórmula de Jaspers ("El hecho de que nosotros vivimos, esta es nuestra culpa"), pero sólo para subrayar el riesgo moral que habría significado, aun para "la familia", la oposición abierta al régimen que se le reprocha no haber asumido.[146] Dada la equivalencia entre un Führer y los otros, carece de sentido la autocrítica que se pretende del autor del discurso rectoral. Aun antes de recibir el pedido de Marcuse, Heidegger pasa a contraatacar, también en el plano personal: si se debe hablar de "culpa" a propósito de la posición asumida respecto del nazismo, "¿no hay también una culpa de la omisión esencial (*wesentliches Versäumnis*)?". ¿No habría sido mejor "si alrededor de 1933 todas las fuerzas capaces se hubiesen puesto en acción para purificar y moderar, lentamente y en un acuerdo secreto, el movimiento que había llegado al poder?"[147] Es la misma tesis formulada en 1936. A Löwith, que al maestro o ex maestro (delante de él con el distintivo nazi) le hace notar los aspectos más desagradables del Tercer Reich, Heidegger le responde con un duro ataque a los intelectuales que se habían hecho a un lado: "Si estos señores no se hubiesen considerado demasiado finos para comprometerse, las cosas habrían sido diferentes, pero yo estaba completamente solo".[148] El año 1933, más que el inicio de la catástrofe, parece una ocasión frustrada: y este balance no cambia sustancialmente ni siquiera a nueve años de distancia, a pesar de todo lo trágico que se había verificado entretanto.

7. *Heidegger, Jünger, Schmitt*

Entre los intelectuales "demasiado finos" para ensuciarse las manos con el Tercer Reich, a los que alude con disgusto

Heidegger, tal vez también esté comprendido Ernst Jünger, que por cierto nunca había adherido oficialmente al nazismo, si bien había contribuido a su ascenso al poder. Pero también Jünger, aun mucho tiempo después de la guerra, le reconoce al nazismo el mérito de haber expresado "al comienzo toda una serie de ideas justas", tanto que él había "tomado distancia realmente" sólo a partir de la "noche de los cristales", es decir, a fines de 1938.[149] Durante la República de Weimar, con referencia a la primera guerra mundial, Jünger había llegado a celebrar la "voluptuosidad de la sangre" y el "estado de ánimo ebrio de rosas y sangre".[150] Había agregado que lo que ennoblecía esa "forma vital" original que era la "lucha" era la "caballería" (*Ritterlichkeit*).[151] Sin embargo, de la misma descripción de Jünger surgía una realidad bien poco noble que, lejos de ser condenada, era transfigurada estéticamente. Sí, el estallido de la guerra había puesto fin a cuanto existía de afeminado y decadente en el "culto del cerebro" y había significado un tonificante "renacimiento de la barbarie".[152] "Cuando la curva de la vida vuelve a la línea roja del primitivismo, cae la máscara" de la "civilización", "las conveniencias entre los hombres" se revelan como "los harapos remendados de un mendigo" y es ahí cuando surge "el hombre original, el habitante de las cavernas, en toda la indominabilidad de sus impulsos desencadenados": surge del "fondo del alma" la "bestia" que se abandona a la guerra como a una "embriaguez irresistible" y a una "orgía embriagadora".[153]

Veamos ahora el balance que traza Jünger de la guerra y la masacre después de 1945: "Los griegos al combatir contra los bárbaros, y los cristianos contra los paganos, se adecuaron a normas más crueles. En la última guerra, los alemanes realizaron un tipo diferente de campaña en el frente oriental y en el occidental, y ello no sólo a causa de la diversidad de los territorios".[154] "Carente de validez parece entonces la prescripción de Clausewitz, de ahorrarle al pueblo inútiles derramamientos de sangre: es válida sólo cuando se tiene al frente un enemigo

que acepta ciertas reglas en la guerra. Ya Jenofonte mostró qué pánico se adueña de un ejército ante la perspectiva de caer en las manos de un vencedor oriental". "En los choques militares con Oriente caen las reglas que siguen vigentes en los campos de batalla occidentales".[155] Parece casi advertir el eco de la disposición impartida por Hitler en vísperas de la agresión a la Unión Soviética. "Nos debemos distanciar del punto de vista de la camaradería militar [...] en la lucha contra el bolcheviquismo no se puede contar con un comportamiento del enemigo según los principios de la humanidad o del derecho internacional".[156] Y entonces...

Aun después de 1945, la crítica de Jünger parece alcanzar a Hitler principalmente por el hecho de que "en los últimos meses de guerra" habría deseado "notificar a las potencias occidentales la denuncia de la Convención de Ginebra: ello habría significado la extensión al frente occidental de la conducta de guerra adoptada en el oriental". ¿Pero cuál es la causa de esa barbarización de la guerra que se perfilaba también al Oeste? Mucho más que al nazismo, Jünger acusa a la tradición política revolucionaria: si "la guerra entre los pueblos deviene más tremenda", a él le parece que se debe a la irrupción de la "guerra civil mundial" que "ha agredido y degradado las tradiciones militares" y "sobre todo, ha eliminado las diferencias entre quien está armado y quien es inerme". Prosigue: "Tres han sido los grandes momentos que nos llevaron al punto en que estamos: la Reforma, la Revolución Francesa de 1789 y la Revolución Rusa de 1917 que perdura todavía".[157]

Características análogas presenta la evolución de Carl Schmitt. Al menos en la década de 1930, su condena de la guerra total e indiscriminada no parece tener valor general, sino que como hemos visto presupone una "homogeneidad en el plano de la civilización" con los pueblos europeos, homogeneidad que no se les podía reconocer ni a África ni a la Unión Soviética (cf. *supra*, cap. 3, sec. 8). En 1939, Schmitt había escrito que, desde el punto de vista del derecho internacional, la gue-

rra debía considerarse "justa en igual medida para ambos contendientes", pero sólo en cuanto se trataba de Estados auténticos: "el derecho internacional presupone en cada Estado un mínimo de organización en el plano interno y de fuerza de resistencia en el plano externo".[158] La consecuencia derivada era que "un pueblo incapaz" de darse un Estado, antes bien de darse un Estado a la altura de la guerra moderna, no podía ser considerado "sujeto de derecho internacional".[159]

Esta cláusula "discriminatoria" no afectaba solamente a las colonias, aun si el ejemplo explícitamente adoptado era el de Abisinia. Durante ese tiempo se había consumado el desmembramiento de Checoslovaquia y ya se perfilaba el de Polonia, superior al del Reich alemán; y en este cuadro había que colocar la teoría de Schmitt para quien el Reich iba sustituyendo al Estado, y sobre todo al pequeño Estado, como sujeto de derecho internacional.[160]

Lo menos que se puede decir es que la condena de la guerra total y discriminatoria presentaba amplios vanos. En cambio, después de la segunda guerra mundial, Schmitt insiste en el hecho de que han sido sobre todo el marxismo y el bolcheviquismo los que construyeron la "enemistad absoluta", esa nueva figura desconocida para el *jus publicum europaeum* y en la cual se debe buscar el origen de las masacres y de la catástrofe de Occidente.[161] Sin embargo, tanto en Schmitt como en Jünger, el balance que se traza de la segunda guerra mundial se coloca en una clara línea de continuidad respecto del balance hecho, en su momento, de la primera guerra mundial.

Al polemizar contra Versailles, Schmitt no sólo había denunciado el carácter intrínsecamente intervencionista del universalismo democrático ("En el derecho internacional los conceptos generales, universales, que abarcan el mundo, son las armas típicas del intervencionismo")[162] pero sobre todo había puesto en la cuenta de la democracia la guerra ideológica "total" y "discriminatoria" que había hecho su triste rea-

parición en la historia europea.[163] A su vez Jünger, siempre apuntando con el dedo acusador a las democracias occidentales, había afirmado que la "guerra de gabinete" por ellas difamada era en cambio netamente preferible a la "guerra popular": a diferencia de la segunda, en efecto, la primera "está al resguardo en la zona moral, y por lo tanto resulta superflua la excitación de los bajos instintos y de los sentimientos de odio a los que debe ser impulsada la masa para que sea capaz de combatir".[164] La esperanza o la pretensión de proscribir del mundo guerra y dolor producían en realidad la nefasta "confusión de guerra y asesinato", trivializando las limitaciones tradicionales de la guerra misma.[165]

En este cuadro, la dureza de las condiciones impuestas por el tratado de Versailles había sido atribuida no al imperialismo internacional (y entonces, con una participación, al menos, del imperialismo alemán), sino a la tradición democrática y revolucionaria, a la cual Alemania, la auténtica y más profunda, era afortunadamente inmune. Lo bueno es que, de la otra parte del Rin, en aquel mismo período, los chauvinistas de la *Action française* atribuían precisamente a la tradición democrática de su país, y al culto supersticioso de la unidad y de la voluntad de la nación que la caracteriza, la grave responsabilidad de mutilar la victoria e impedir el necesario desmembramiento de Alemania. Uno entre los más significativos de esos panfletos chauvinistas era traducido en Alemania como demostración de la voluntad de destrucción que se nutría del otro lado del Rin,[166] y no obstante Jünger y Schmitt acusaban a la Francia no de la *Action française* sino de la Revolución Francesa. Y con la Revolución Francesa se acusaba lo moderno en sus diversos componentes. En vano la democracia burguesa o socialista trataba de asumir el aspecto respetable del "pacifismo". Ese pacifismo era por un lado la expresión de una visión filistea y utilitaria de la vida, y por el otro era sinónimo de una violencia innoble, inconfesada e inconfesable. Según Jünger, la cultu-

ra democrática y pacifista no sólo anulaba la distinción entre guerra y asesinato, sino que en el ámbito de la inevitable "lucha por el espacio vital" terminaba por elegir "la forma de asesinato" más despreciable y bestial, aquella que, al resguardo de todo peligro, se enfurecía vilmente con los indefensos "aún no nacidos". El aborto revelaba plenamente "el carácter al mismo tiempo débil y bestial del último hombre".[167]

Esta figura ya denunciada por Nietzsche y, siguiendo a Nietzsche, asumida por el Heidegger de la década de 1930 como símbolo repelente de la masificación democrática y de la banalidad y la superficialidad del mundo moderno,[168] en el Jünger del período entre las dos guerras se encarnaba sobre todo en el sedicente pacifista, en realidad instrumento de una guerra –en verdad, de una vulgar masacre– tanto más total y discriminatoria cuanto más vil era. Había sido sobre la base de tal balance que Jünger y Schmitt habían participado activamente en la lucha contra Weimar y Versailles y habían adherido al nazismo o simpatizado con ese régimen. Ese mismo balance es vuelto a presentar, con escasas modificaciones, también después de la segunda guerra mundial. Es cierto, la denuncia de la guerra total y discriminatoria se hace más dura ahora en particular contra la Revolución de octubre y la tradición revolucionaria marxista, pero sin que por ello se olvide la Revolución Francesa, a la que se le atribuye la responsabilidad de haber sido la primera (después del fin de las guerras religiosas) en proscribir "la tradicional delimitación europea de la guerra interestatal".[169] Y así, el mérito de haber sido el primero en denunciar los horrores de la "enemistad absoluta" se le atribuye a "un grande y valeroso pensador del *Ancien Régime*" que, por un lado, había sabido atesorar la experiencia de la Revolución Francesa y, por el otro, había vuelto proféticamente la mirada a la Rusia recorrida por fermentos revolucionarios nuevos y más inquietantes.[170] A enemigo de la "guerra total" termina por elevarse parado-

jalmente aquel Joseph de Maistre que por cierto había acusado en su momento a los revolucionarios franceses de tornar bárbaras y despiadadas las guerras hasta entonces limitadas y caballerescas, pero que al mismo tiempo había celebrado el "entusiasmo de la masacre", para no decir que acá y allá había llegado incluso a justificar el genocidio perpetrado por los españoles contra los indios.[171] El reconocimiento de Joseph de Maistre está contenido significativamente en una conferencia pronunciada en 1962 en la España franquista: la guerra civil de veinticinco años antes es evocada no para enriquecer la denuncia de la guerra total con alguna referencia, por ejemplo, a Guernica (cuyo bombardeo por cierto no había distinguido entre civiles y militares) sino sólo para rendirle homenaje al régimen de Francisco Franco: "En los años de 1936 a 1938 [...] España supo defenderse, con una guerra de liberación nacional, del peligro de ser oprimida por la tenaza del comunismo internacional".[172]

Heidegger, Jünger, Schmitt: estos tres grandes intelectuales del siglo XX alemán que son tan diferentes entre sí, presentan sin embargo un rasgo común: miraron con simpatía, al menos al comienzo, el derrumbe de la República de Weimar y el advenimiento del nazismo; y durante 1933 participaron en la furibunda polémica, propia de esos años, contra la democracia, el socialismo y la tradición política revolucionaria; después del fin de la guerra, si bien de maneras diversas, terminan por reabsorber la crítica al nazismo en un balance histórico mucho más vasto que acusa también y sobre todo a la tradición política revolucionaria. Es en este contexto que se debe colocar la historiografía "revisionista" de nuestros días: no es casual que sea discípulo de Heidegger el historiador Ernst Nolte, el que de manera más desembozada que nadie pone genocidio y holocausto en la cuenta de la barbarie "asiática", imitada por Hitler, que observaba la Revolución de octubre.[173] En este punto, todo se vuelve claro: Occidente, el auténtico, no contaminado por influencias "asiáticas", puede

reconquistar su buena conciencia. Sobre el fin de la primera guerra mundial había hecho su aparición y gozado de enorme fortuna el tema del ocaso de Occidente; el ocaso de Occidente se precipita ahora en su final y enceguecedora transfiguración.

Notas

1 Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, cit., pág. 455.

2 O. Spengler, "Ist Weltfriede möglich? Telegraphische Anrwort auf eine amerikanische Rundfrage" (1936) en Íd. *Reden und Aufsätze*, cit. págs. 292 y sigs.

3 Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, cit., pág. 781.

4 Jaspers, *Vernunft und Existenz*, cit., pág. 78.

5 Ibíd., pág. 79.

6 Weber, *Wissenschaft als Beruf*, cit., pág. 604; trad. it, cit., pág. 32.

7 K. Jaspers, *Notizen zu Martin Heidegger*, a cargo de H, Saner, Munich-Zurich, 1978, págs. 180 y sigs.

8. K. Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlín-Leipzig, 1936, págs. 228 y sigs.

9 Bollnow, *Zum Begriff der Ganzheit bei Othmar Spann*, cit., págs. 303-305 y 315.

10 Cf. Schneeberger, *Nachlese zu Geidegger*, cit., pág. 4, nota.

11 Cf. Ott, *Martin Heidegger*, cit., págs. 201-213.

12 Así J. Evola, *L'"Operaio" nel pensiero di Ernst Jünger* (1935), Roma, 1974, pág. 7.

13 Heidegger, *Nietzsche's Der europäische Nihilismus*, cit., pág. 56.

14 J. Huizinga, *La crisi della civiltà* (1935); trad. it. del holandés, Turín, 1966, págs. 72-81.

15 Spengler, *Jahre der Entscheidung*, cit., págs. XI y II.

16 Spengler, *Ist Weltfriede möglich?*, cit., págs. 292 y sigs.

17 Jaspers, *Ist Weltfriede möglich?*, cit., págs. 292 y sigs.

18 Haidegger, *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst*, cit., pág. 191.

19 Mann, "Detsche Hörer!" (abril de 1941), en Íd., *Essays*, cit., vol. 2, pág. 265.

20 M. Heidegger, *Grundbegriffe*, cit., p. 18.

21 Heidegger, *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*, cit., págs. 141 y 264.

22 T. Mann, "Detsche Hörer!" (octubre de 1940 y agrosto de 1941), en Íd., *Essays*, cit., vol. 2, págs. 263 y 267 y sigs.

23 Heidegger, *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*, cit., págs. 264 y sigs.

24 Ibíd., pág. 168.

25 Ibíd., pág. 138.

26 Ibíd., pág. 51.

27 Mann, "Detsche Hörer!" (27 de junio de 1943), en Íd., *Essays*, cit., voll. 2, pág. 272.

28 Heidegger, *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*, cit., pág. 139.

29 Ibíd., pág. 73.

30 Ibíd., pág. 16.

31 Ibíd

32 Ibíd., pág. 87.

33 Ibíd., pág. 205.

34 M. Heidegger, "Zur Seinsfrage" (1955), en *GA*, vol. 9, pág., 390; trad. it. en Íd., *Segnavia*, a cargo de F. Volpi, Milán, 1987, pág. 340; cf. Heidegger, *Das Rektorat*, cit., pág. 24.

35 Jünger, *Der Arbeiter*, cit., pág. 79.

36 Heidegger, *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*, cit., págs. 94 y sigs.; el tema de la foto como "arma" lo deriva Heidegger de Jünger: cf. "Uber den Schmerz" (1934), en Jünger, *Sämtliche Werke*, cit., vol. 7, pág. 182 e Íd., *Der Arbeiter*, cit., pág. 280.

37 Heidegger, *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*, cit., pág. 333.

38 E. Jünger, "Die totale Mobilmachung" (1930), en Íd., *Sämtliche Werke*, cit., vol. 7.

39 Ibíd., págs. 130, 135 y 137.

40 Jünger, *Der Arbeiter*, cit., págs. 162 y sigs.

41 Heidegger, *Grundbegriffe*, cit., págs. 36-38.

42 Heidegger, *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*, cit., pág. 297.

43 Heidegger, *Hölderlins Hymne "Der Ister"*, cit., pág. 191, nota.

44 Heidegger, *Hölderlins Hymne "Andenken"*, cit., págs. 143 y 78.

45. M. Heidegger, "Aristoteles Metaphysik 1-3" (1931), en *GA*, vol. 33, pág. IX; cf. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 419 (1885), en *KSA*, vol. II, pág. 679.

46 A. Baeumler, "Hellas und Germanien" (1937), en Íd., *Studien*, cit., pág. 311.

47 Heidegger, *Parmenides*, cit., pág. 63.

48 Cf. E. Nolte, *Der Faschismus in seiner Epoche* (1965, 2ª ed.); trad. it., *I tre volti del fascismo*, Milán, 1978, pág. 579.

49 No faltan siquiera ataques frontales, por ejemplo de parte de Steding (*Das Reich un die Krankheit*, cit.), que denuncia en Nietzsche al teórico de una cultura apolítica o antipolítica, intrínsecamente contaminada por el culto de la neutralidad propia de la tradición suiza, asimilada por él en Basilea y también por intermedio de su contacto con Burckhardt, así como denuncia en él al admirador de Voltaire (págs. 35 y 54) y, en último análisis, en el plano cultural un enemigo del Reich (pág. 112). Sobre Steding como intérprete de Nietzsche véase también G. Penso, *Il superamento di Zarathustra. Nietzsche e il nazionalsocialismo*, Roma, 1987, págs. 341-351). Es significativa también la reserva formulada por Böhm (*Anti-Cartesianismus*, cit., pág. 3) que tacha de *volklos* "al ideal de potencia" perseguido por Nietzsche. Este tipo de crítica debía ser ampliamente difundido si ya dos años antes del libro de Böhm, Jaspers siente la necesidad de defender a Nietzsche de la azusación de *Volksfremdheit*: Nietzsche –observa Jaspers– en realidad despreciaba la "masa", no al "pueblo", el "pueblo auténtico" que para él reside "en la minoría de los señores llamados a la legislación en virtud de su esencia creadora" y que, en tal sentido, constituye "la presencia constante de su nostalgia" (Jaspers, *Nietzsche. Einführung*, cit., págs. 374 y sigs.).

50 Baeumler, *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*, cit., *passim* y, en particular, págs. 67 y 92-94.

51 Cf. Heyse, *Idee und Existenz*, cit., págs. 97 y 141.

52 Böhm, *Anti-Cartesianismus*, cit., págs. 38 y sigs., 49 y 189.

53 C. Schmitt, *Nationalsozialismus und Völkerrecht*, Berlín, 1934, pág. 11.

54 Schmitt, *Völkerrechtliche Grossraumordnung*, cit., págs. 70 y sigs.

55 Ibíd., pág. 88.

56 Cf. los textos citados en R. Opitz (comp.), *Europastrategien des deutschen Kapitals 1900-1945*, Colonia, 1977, *passim*; en lo que respecta a la doctrina Monroe europea, el primero en teorizarla fue Schmitt, en *Völkerrechtliche Grossraumordnung*, cit.; pero luego esa teoría conoce una suerte notable, tal vez con explícita referencia a Schmitt; cf. siempre Opitz (comp.), *Europastrategien*, cit., págs. 630, 855 y 938. El que hace referencia oficial a la doctrina Monroe es luego el mismo Hitler, en un discurso en el Reichstang del 28 de abril de 1939 (cf. J. W. Bendersky, *Carl Schmitt Theorist for the Reich*, Princeton, 1983; trad. it., *Carl Schmitt teorico del Reich*, Bolonia, 1989, pág. 301). En cuanto a la referencia nazi a la doctrina Monroe, cf. F. Neumann, *Behemoth. The Structure and Practice of National Socialism* (1942); trad. it., *Behemot, Struttura e pratica del nazionalsocialismo*, Milán, 1977, págs. 156 y sigs. En cuanto a las consignas "europeas" del Tercer Reich, cf. también H. W. Neulen, *Europa und das 3. Reich Einigungsberttrebungen im deutschen Machbereich 1939-1945*, Munich, 1987.

57 Heidegger, *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*, cit., pág. 18.

58 Heidegger, *Grundbegriffe*, cit., pág. 5.

59 Cf. Losurdo, *La catastrofe della Germania e l'immagine di Hegel*, cit., págs. 65-70. A la "sublevación prusiana-alemana" contra Napoleón que "oprimía y humillaba a Alemania" hace referencia Heidegger en 1936: cf. Íd., *Schelling: Von Wessen der menschlichen Freiheit*, cit., págs. 3 y 1.

60 Cf. Losurdo, *Hegel un das deutsche Erbe*, cit., cap. 1, sec. 5.

61 Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, cit., págs. 40-43. En eco del *topos* antirromano de la *Kiergsideologie* tal vez también se pueda advertir en Weber que, en el momento del derrumbe de Alemania, compara el "dominio mundial" ya logrado por América con el dominio obtenido por Roma al concluir victoriosamente las guerras púnicas; así, en una carta del 24 de noviembre de 1918, de la que se informa en Marianne Weber, *Max Weber*, cit., pág. 648.

62 Citado en Canfora, *Cultura clasica e crisi tedesca*, cit., pág. 160.

63 Así se habría expresado Heidegger en el curso del semestre estivo en 1933; cf. Farias, *Heidegger un der Nationalsozialismus*, cit., pág. 192.

64 Carta a H. Klöres del 18 de diciembre de 1914 en Spengler, *Briefe*, cit., págs. 32 y sigs.

65 Carta a H. Klöres del 14 de julio de 1915, ibíd., pág. 44.

66 Carta a H. Klöres del 1° de setiembre de 1918, ibíd., pág. 108; Íd., *Der Untergang des Abendlandes*, cit., pág. 36.

67 Spengler, *Jahre der Entscheidung*, cit., pág. 41.

68 Cf. Canfora, *Ideologue del classicismo*, cit., págs. 133-159.

69 Rosenberg, *Der Mythus des 20. Jahrhunderts*, cit., págs. 55, 71 y 74.

70 Ibíd., págs. 34 y 87.

71 Heyse, *Idee un Existenz*, cit., pág. 97.

72 Hitler, *Mein Kampf*, cit., pág. 72.

73 Cf. Nolte, *Der Gaschismus in seiner Epoche*, cit.; trad. it. cit., págs. 473, 706 y sigs.

74 Heidegger, *Hölderlins Hymne "Der Ister"*, cit., pág. 98.

75 M. Horkheimer y T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (1944), Amsterdam, 1947, pág. 98, nota; trad. it. de R. Solmi, *Dialettica dell"illuminismo*, Turín, 1982, pág. 85, nota.

76 Cartas a H. Klöres del 14 de julio de 1915 y del 12 de julio de 1916 en Spengler, *Briefe*, cit., págs. 44 y 54.

77 Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, cit., págs. 49 y sigs.

78 T. Mann, *Ober die Lehre Spenglers* (1922), en Íd., *Essays*, cit., vol. 3, pág. 151.

79 Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, cit., pág. 49.

80 Ibíd., pág. 687.

81 Ibíd., pág. 51.

82 Ibíd., pág. 686.

83 A. Zweininger, *Spengler im Dritten Reich. Eine Antwort auf Oswald Spenglers "Jahre der Entscheidung"*, Oldenburg, 1933, págs. 88 y sigs., 71.

84 Spengler, *Jahre der Entscheidung*, cit., pág. 3; precisamente este es uno de los blancos del nazi Zweiniger, *Spengler im Dritten Reich*, cit., pág. 57.

85 O. Spengler, "Pessimismus" (1921) en Íd., *Reden und Aufsätze*, cit., pág. 79.

86 Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, cit., pág. 684.

87 Spengler, "Pessimismus", cit., pág. 79.

88 Ibíd., pág. 63.

89 O Spengler, "Nietzsche und sein Jahrhundert" (1924), en Íd., *Reden und Aufsätze*, cit., pág. 124.

90 Heidegger, *Parmenides*, cit., pág. 78.

91 Heidegger, *Nietzsche: Der eyropäische Nihilismus*, cit., pág. 73.

92 Ibíd., pág. 137.

93 Heidegger, *Parmenides*, cit., pág. 82.

94 Heidegger, *Hölderlins Hymne "Andenken"*, cit., pág. 61, nota 17.

95 Cf. Pöggeler, *Heideggers politisches Selbstverständnis*, cit., pág. 61, nota 17.

96 Heidegger, *Hölderlins Hymne "Der Ister"*, cit., pág. 68.

97 Weber, *Demokratie und Aristokratie im amerikanischen Leben*, cit., pág. 355.

98 Spengler, *Jahre der Entscheidung*, cit., pág. 48.

99 T. Mann, "Deutsche Hörer!" (24 de octubre de 1942), en Íd., *Essays*, cit., vol. 2, pág. 271.

100 Jaspers, *Philosophische Autobiographie*, cit., pág. 77.

101 Heidegger, *Hölderlins Hymne "Der Ister"*, cit., pág. 68.

102 Heidegger, *Parmenides*, cit., pág. 127; al respectoi, cf. D. Guddopp, "Stalingrad-Heidegger-Marx", en *Deutsche Zeitschrift fur Philosophie*, 1983, nº 6, págs. 672-687.

103 Así en el discurso del 18 de febrero de 1943 citado en el *Vôlkischer Beobachten*, del día siguiente. Para las *notorisierten Roboterdivisionen*, cf. también Neulen, *Europa un das 3. Reich*, cit., pág. 38.

104 Informado en *Dokumente zur deutschen Geschichte. 1939-1942*, cit., pág. 75.

105 Informado en *Dokumente zur deutschen Geschichte. 1942-1945*, comp. por W. Ruge y W. Schumann, Francfort, 1977. pág. 31.

106 Heidegger, *Heraklit*, cit., pág. 181.

107 En 11935, Heyse, también él admirador de Hölderlin, celebrado como "el poeta del pueblo alemán y de su misión", define a Alemania como *"el corazón de la historia"* (Heyse, *Idee und Existenz*, cit., págs. 330 y 97). No se debe olvidar que en los años del Tercer Reich, una amplia publicidad celebra a Hölderlin como el "anunciador del Sagrado Reich de los alemanes", además de considerarlo el cantor de Occidente; así suena, por ejemplo, la conclusión de un artículo que al elogiar la "bella emulación" de la que dan prueba los intelectuales alemanes en este redescubrimiento y relectura de Hölderlin, aparte de Baeumler y otros, cita también a Heidegger (cf. H. O. Burger, "Die Entwicklung des Hölderlinbildes seis 1933", en *Deutsche Vierteljahrschrift für Literatur und Geisteswissenschaft*, XVIII, 1940, págs. 101-122). A ese artículo también se refiere Croce para denunciar el uso ideológico del poeta alemán en el Tercer Reich: cf. B. Croce, "Lo Hölderlin e i suoi critici", en Íd., *Discorsi di varia filosofia* (1943), Bari, 1959, vol. I, págs. 54-72.

108 T. Mann, "Deutsche Hörer!" (14 y 16 de enero de 1945), en Íd., *Essays*, cit., vol. 2, págs. 276 y 279.

109 Heidegger, *Parmenides*, cit., pág. 241.

110 Heidegger, *Nachwort zu: "Was ist Metaphysik?"*, cit., págs. 309 y sigs.; trad. it. cit., págs. 263 y sigs.

111 Heidegger, *Nietzsche: Der eyropäische Nihilismus*, cit., pág. 102.

112 Heidegger, *Nietzsche*, cit., vol. 2, pág. 339. Que exista una evolución en el juicio de Heidegger sobre Nietzsche ha sido afirmado también por Hannah Arendt, que indica el momento de cambio entre el primero y el segundo volumen de *Nietzsche* publicado en 1961: "el primer volumen explica a Nietzsche procediendo aún a su lado, el segundo está escrito en tono humilde pero inequívocamente polémico". Si bien de ese modo, el momento de cambio más que en términos temporales es individualizado en términos... tipográficos. Hahhah Arendt remite a un curso de lecciones que aunque es de 1940, sigue inmediatamente al de 1939 y cierra el primer volumen. En particular, se destaca un texto en el que, como comentario de un fragmento de *Genealogia della morale*, según el cual la voluntad de potencia puede desear también la nada, Heidegger observa que tal voluntad de potencia y de nada desea entonces "le negación, la destrucción, la devastación", Y Hannah Arendt comenta, a su vez: "La última palabra de Heidegger sobre la voluntad concierne a su naturaleza destructiva, precisamente como la última palabra de Nietzsche concierne a su 'creatividad' y sobreabundancia". (H. Arendt, *The Life of the Mind*, Nueva York-Londres, 1978; trad. it. de A. del Lago, *La vita della mente*, Bolonia, 1987, págs. 497 y 503). En realidad asistimos a un grave malentendido. El blanco polémico es aquí el ascetismo: siguiendo a Nietzsche (*Genealogia della morale*, III, 1), Heidegger hace notar que "también la negación del mundo es sólo la voluntad de potencia camuflada", una voluntad de potencia que desea la nada y que por lo tanto asume la configuración que ya se ha visto (Heidegger, *Nietzsche*, cit., vol. 2, pág. 267). Y precisamente en contraposición a ello se celebra la función positiva y creadora de la voluntad de potencia del nihilismo

completo. Estamos en condiciones de comprender mejor este punto ahora que disponemos del curso de lecciones del segundo trimestre de 1940: también aquí se cita el fragmento ya visto de *Genealogia della morale* (Heidegger, *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*, cit., pág. 57) pero ello no le impide a Heidegger polemizar duramente, como sabemos, contra aquellos que no ven la función positiva del nihilismo (y de la voluntad de potencia): "Con este concepto negativo, 'nihilista' en el sentido usual del nihilismo, no podemos pensar nunca adecuadamente el concepto nietzscheano de nihilismo" (ibíd., pág. 77). Pero en realidad es la configuración general de la relación Heidegger-Nietzsche lo que resulta un tanto impreciso en la reconstrucción de Arendt: se afirma que "en *El ser y el tiempo* nunca se recuerda el nombre de Nietzsche" (*The Life of the Mind*, cit.; trad. it. cit., pág. 497) cuando a todos les es conocida la presencia de Nietzsche en la obra maestra de Heidegger que a él hace referencia explícita (cf. sec. 76).

113 Cf. Ott, *Martin Heidegger*, cit., pág. 154.

114 Heidegger, *Nachwort zu:* "Was ist Metaphysik", cit., pág. 311; trad. it. cit., pág. 265.

115 Horkheimer y Adorno, *Dialektik der Aufklätung*, cit., págs. 65 y sigs.; trad. it. cit., págs. 57 y sigs.

116 Heidegger, *Parmenides*, cit., pág. 250.

117 Heidegger, *Heraklit*, cit., pág. 181.

118 Citado en Ott, *Martin Heidegger*, cit., pág. 188.

119 Sobre el significado radicalmente diverso de la crítica a la ideología en Marx y Nietzsche, remitimos a nuestro "Le catene e i fiori. La critica dell'ideologia tra Marx e Nietzsche", en *Hermeneutica*, 1986, n° 6, págs. 81-143.

120 También en Ott, *Martin Heidegger*, cit., pág. 188.

121 Heidegger, *Die Selbstbehauptung*, cit., págs. 14 y 13.

122 Heidegger, *Einführung in die Methaphysik*, cit., págs. 52 y sigs.

123 Cf. los textos de J. R. Becher, H. Mann y B. Brecht, citados en *Zur Tradition der deutschen sozialistischen Literatur*, Berlín, 1979, vol. I, pág. 826, vol. 2, págs. 25 y sigs. y vol. 4, págs. 117, 152 y sigs. Sobre Benda, cf. D. Losurdo, "L'*engagement* e i suoi problemi. Fortuna e tramonto di una categoria nella cultura italiana", en G. M. Cazzaniga, D. Losurdo y L. Sichirollo (comps.), *Prassi. Come orientarse nel mondo*, Urbino, 1991.

124 Heidegger, *Einführung in die Methaphysik*, cit., pág. 50.

125 M. Heidegger, "Seminar in Zahringen 1973", en *GA*, vol. 15, pág. 393.

126 M Heidegger, "Überwindung der Metaphysik" (son apuntes que Heidegger afirma haber redactado, sin ulteriores especificaciones, entre 1936 y 1946, pero que sólo fueron editados después de 1945, y por ello deben ser colocados en esencia en la producción de posguerra), en Íd., *Vorträge und Aufsätze*, Tubinga, 1954, pág. 93.

127 Heidegger, *Das Rektorat 1933-1934*, cit., pág. 25.

128 Heidegger, *Überwindung der Metaphysik*, cit., págs. 96 y sigs.

129 Cf. las cartas de H. Marcuse y M. Heidegger del 28 de agosto de 1947 y del 20 de enero de 1948 en Farias, *Heidegger un der Nationalsozialismus*, cit., págs. 373-375.

130 Así en una conferencia pública de 1949, según el testimonio de W. Schirmacher, *Technik und Gelassenheit, Zeitkritik nach Heidegger*, Friburgo, 1983, pág. 25.

131 M. Weber, "Zum Thema der 'Kriegsschuld'" (1919), en Íd., *Gesammelte politische Schriften*, cit., pág. 494.

132 C. Schmitt, "Totaler Feind, totaler Krieg, totaler Staat" (1937), en Íd., *Positionen und Begriffe*, cit., pág. 238 y *Staat als ein konkreter, an eine geschichtliche Epoche gegundener Begriff* (1941), en Íd., *Verfassungsrechstliche Aufsätze* (1958) (3ª ed.), págs. 382 y sigs.

133 C. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Colonia, 1950, pág. 294.

134 T. Mann, "Deutsche Hörer!" (14 de enero de 1945), en Íd., *Essays*, vit., vol. 2, págs. 276 y sigs.

135 K. Jaspers, *La colpa della Germania*, trad. it. de R. de Rosa, Nápoles, 1947.

136 Jaspers, *Max Weber. Politiker, Forscher, Philosoph*, cit., pág. 444.

137 Ibíd., pág. 436; es una cita casi textual de Weber; cf. Marianne Weber, *Maw Weber*, cit., pág. 649.

138 Jaspers, *Philosophie*, cit., pág. 500; trad. it. cit., págs. 716 y sigs.

139 Ibíd., pág. 495; trad. it. cit. (modificada), pág. 710.

140 Ibíd., pág. 496; trad. it. cit., pág. 712.

141 Ibíd., pág. 496; trad. it. cit., pág. 724.

142 K. Jaspers, "Die Schuldfrage" (1946), en Íd., *Hoffnung und Sorge. Schriften zur deutschen Politik*, Munich, 1965, pág. 77; trad. it. cit., pág. 32.

143 K. Jaspers, *Erneuerung der Universität* (1945), en *Hoffnung und Sorge*, cit., pág. 32.

144 T. Mann, "Deutsche Hörer!" (16 de enero de 1945), en Íd., *Essays*, cit., vol. 2, pág. 279.

145 Carta del 8 de abril de 1950, en Heidegger y Jaspers, *Briefwechsel*, cit., pág. 202.

146 En Farias, *Heidegger und der Nationalismus*, cit., pág. 374.

147 Heidegger, *Das Rektorat 1933-1934*, cit., págs. 25 y sigs.

148 Cf. Löwith, *Mein Leben*, cit., pág. 58.

149 Cf. Hervier, *Entretiens avec Ernst Jünger*, cit.,; trad. it. cit., págs. 63 y sigs.

150 E. Jünger. *Der Kampf als inneres Erlebnis* (1922) e "In Stahlgewittern" (1920), en Íd., *Sämtliche Werke*, cit., vol. 7, pág. 17 y vol. 1, pág. 11.

151 E. Jünger, *Der Kampf als inneres Erlebnis*, cit., págs. 49 y sigs.

152 Ibíd., pág. 35.

153 Ibíd., págs. 15 y 13.

154 E. Jünger, *Der gordische Knoten* (1935); trad. it. en E. Jünger y C. Schmitt, *Il nodo di Gordio. Dialogo su Oriente e Occidente nella storia del mondo*, a cargo de C. Galli, Bolonia, 1987, pág. 64.

155 Ibíd., págs. 69 y 103.

156 Tomado de Nolte, *Der europäische Bürgerkrieg*, cit., págs. 465 y sigs.

157 Jünger, *Der gordische Knoten*, cit.,; trad. it. cit., págs. 64 y 73.

158 Schmitt, *Neutralität und Neutralisierungen*, cit., pág. 285.

159 Schmitt, *Völkerrechtliche Grossraumordnung*, cit., pág. 83. Al reeditar el

capítulo final del ensayo en *Positionen und Begriffe*, aporta un agregado final minúsculo pero significativo: *"Ab integro nascitur ordo"*: estamos ya en 1940 y el reich alemán está en la cumbre de su potencia; el "orden nuevo" parece al alcance de la mano.

160 Ibíd., págs. 72-76.

161 Cf. en particular C. Schmitt, *Theorie des Partisanen* (1963); trad. it. de De Martinis: *Teoria del partigiano*, Milán, 1981, págs. 41 y sigs.

162 Schmitt, *Völkerrechtliche Grossraumordnung*, cit., pág. 43.

163 Ibíd., pág. 58.

164 E. Jünger, "Über den Schemerz" (1934), en Íd., *Sämtliche Werke*, cit., vol. 7, pág. 178.

165 Ibíd., pág. 157.

166 Cf. Nolte, *Der Faschismus in seiner Epoche*, cit.; trad. it. cit., pág. 123.

167 Jünger, "Über den Schemerz" cit., págs. 157 y sigs.; significativamente, casi en aquel mismo período, Spengler denuncia en el aborto una práctica que priva de un "arma" decisiva (la fecundidad) al pueblo alemán, amenazado en su "sanidad racial" y desviado de su "misión histórica": *Einführung zu einem Aufsatz Richard Korherrs über den Geburtenrückgang* (1927), en Spengler, *Reden und Aufsätze*, cit., págs. 135-137.

168 Cf. Heidegger, *Nietzsche: Der Wille zir Macht als Kunst*, cit., págs. 258 y sigs. e Íd., *Nietzsches metaphysiche Grundstellung*, cit., págs. 33-36.

169 Schmitt, *Theorie des Partisanen*, cit.; trad. it. cit., pág. 28; Íd., *Der Nomos der Erde*, cit., págs. 122 y sigs.

170 Schmitt, *Theorie des Partisanen*, cit.; trad. it. cit., págs. 41 y sigs.

171 Sobre todo ello cf. D. Losurdo, "La Révolution française a-t-elle échoué?", en *La Pensée*, 1989, nº 267, págs. 85-93.

172 Schmitt, *Theorie des Partisanen*, cit.; trad. it. cit., págs 43 y sigs.

173 E. Nolte, "War nicht der 'Archipel Gulag' ursprünglicher als Auschwitz?", en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 6 de junio de 1986.

CAPÍTULO 7

Heidegger, la segunda Guerra de los Treinta Años y la crítica a la modernidad

1. *¿Un filósofo impolítico?*

A propósito de Heidegger y de sus relaciones con el nazismo, arde una polémica que no parece que vaya a agotarse y que presenta no pocos aspectos singulares. En general, el historiador de la filosofía o de las ideas se esfuerza por individualizar a los interlocutores y los blancos concretos de esta o aquella toma de posición, por reconstruir la trama histórica real aun de proposiciones que tienen la pretensión de valer *sub specie aeternitatis*, y lo hace no en homenaje a un reduccionismo historicista, sino a partir de la conciencia de que aun el exceso de una teoría respecto del propio tiempo no puede captarse y evaluarse adecuadamente sin un esfuerzo preliminar de especificación histórica. En el caso del debate en cuestión, en cambio, no pocos intérpretes de Heidegger parecen dominados por la preocupación exactamente opuesta, la de volver a sumergir en un aura rarefacta y políticamente aséptica incluso textos cuya dimensión política es explícita y declarada. Y es así que someten a un baño que debería purificarlo

de toda contaminación mundana a un filósofo que no sólo en la correspondencia privada y en sus ocasionales participaciones, sino también en las obras teóricas, no se cansa de pronunciarse sobre los acontecimientos de su época.

Sí, Heidegger comenta filosóficamente la primera guerra mundial, la crisis de la República de Weimar y los últimos intentos desesperados por salvarla, el advenimiento del nazismo al poder, al menos los primeros actos de política interna e internacional del nuevo régimen, la guerra civil en España, el estallido y el desarrollo del segundo conflicto mundial, seguido, interpretado y reinterpretado paso por paso, desde las fulgurantes victorias iniciales a las dificultades sucesivas (la intervención de Estados Unidos, el empantanamiento de la guerra en el Este y el punto de inflexión de Stalingrado), hasta la derrota final. Después de 1945, Heidegger comenta la expulsión de los alemanes de los territorios orientales, el advenimiento del arma atómica, el bloqueo de Berlín, la guerra fría. Durante todo el curso de su evolución, el filósofo se pronuncia de manera reiterada y explícita sobre liberalismo, democracia, socialismo, bolcheviquismo, comunismo, así como, se entiende, sobre nazismo; cita a Mussolini, Hitler, Stalin, hace referencia a autores en los que el interés político es innegable y explícito, como Weber, Schmitt, Spengler, Jünger; en fin, en los años del Tercer Reich participa en polémicas con ideólogos del régimen y, a su vez, es objeto de ataques, o de reconocimientos y hasta de celebraciones de este o aquel ideólogo.

En tales condiciones, el baño purificador de la política se presenta un tanto problemático. Sin embargo, no por eso hay que desalentarse. Se empieza con pequeños avances lingüísticos. Heidegger usa repetidamente el término *völkisch*. En lo que nos concierne, hemos preferido dejarlo en el original, tras señalar la complejidad de significados. Otros proceden de manera diversa: traducen como "popular" o "nacional-popular".[1] Y hasta aquí, nada extraordinario. Después de todo,

se trata de un término difícil o imposible de traducir. Sin embargo, sería de esperar una nota explicativa que llame la atención del lector acerca del hecho de que el término *völkisch* constituye, en aquel momento histórico, una palabra clave del nacionalsocialismo que, no por azar, había bautizado "*Völkischer Beobachter*" a su órgano de prensa. Sobrevolando con ligereza este detalle, leyendo en consecuencia en clave "popular" o "nacional-popular" sin más, casi en sentido gramsciano, al Heidegger del período rectoral, tales intérpretes introducen un abismo entre el filósofo y el partido y el régimen a los que él adhiere solemnemente. Sin embargo, no es difícil darse cuenta del significado político concreto del término en cuestión. Como *völkisch* define Hitler reiteradamente su visión del mundo, y basta recorrer rápidamente en el índice analítico de la edición oficial de *Mein Kampf* la voz *völkische Weltanschauung* para comprender que la expresión indica la filosofía del partido: no por azar se remite también a una voz ulterior, precisamente la de "nacionalsocialismo".[2] Aun fuera del círculo del partido, no hay dudas sobre el significado político del término que estamos analizando. Cuando los generales en guerra en el frente ruso deben explicarle a la tropa las características particulares de la guerra ideológica, y de exterminio, a librar contra el bolcheviquismo, se limitan a declarar que todo ello está impuesto por la "idea *völkisch*".[3] Se comprende entonces por qué los diccionarios alemán-italiano de la época traducen *völkisch* como "racista".[4] Es una traducción imprecisa, al menos en lo que concierne a Heidegger, pero debería poner fin a la tentativa de devolverle inocencia a un término tan claramente comprometido en el plano político. No hay equivalencia alguna entre el término *völkisch* por una parte y "popular" o "nacional-popular" por la otra. Sería mejor, o mucho menos arbitrario, traducirlo como "nacionalsocialista".

Para ser completo, el baño purificador promovido por los hermeneutas de la inocencia debe incluir, además de ciertos

términos clave, también a los autores que ejercieron alguna influencia sobre Heidegger. En la entrevista para la posteridad concedida a *Der Spiegel*, Heidegger declara haber asumido durante los años de la conquista nazi del poder "una posición nacional y sobre todo social, aproximadamente en el sentido de la tentativa de Friedrich Naumann".[5] Se trata de una declaración atendible. El político aquí citado dejó una herencia discutida y reivindicada por corrientes diversas y contrapuestas, y a la que a veces se hace referencia aun para justificar la adhesión al nazismo.[6] Se puede comprender bien: Naumann está muy empeñado, a fines del siglo XIX, en la agitación antisemita o antijudía,[7] y presenta así algún punto de contacto con el "inolvidable Lueger" del que habla el joven Heidegger.[8] La ambición de Naumann es la de crear un "socialismo alemán-nacional",[9] en contraposición tanto al marxismo como a los "pueblos individualistas" de Occidente, un socialismo que es sinónimo de "ordenamiento popular", en cuyo ámbito el "hombre nuevo alemán" se sienta fusionado con la comunidad.[10] Los alemanes ya han demostrado su capacidad particular para trabajar "según un plan común y con ritmo común", la capacidad de fundir cada uno "el propio yo individual en el yo colectivo". No por esto el individuo se deja absorber en la masa amorfa. Por el contrario: "El individualismo está plenamente desarrollado", pero al mismo tiempo se eleva y supera en un "modo de ser comunitario" (*gemeinschaftliche Daseinsweise*).[11] Tal capacidad de conciliar el respeto del individuo en su singularidad con la comunidad suprapersonal es uno de los *topoi* de la *Kriegsideologie*, y lo hemos visto bien presente en el mismo Heidegger.

De esta "ideología de la guerra", Naumann es un exponente de relieve, en particular en lo que respecta a la configuración de los objetivos de política internacional de Alemania: después de proceder al consabido escarnio del ideal de la paz perpetua, teoriza que mediante la guerra –antes bien, por medio de guerras que ve prolongarse mucho más allá del primer

conflicto mundial (y por esto resultaba absolutamente necesario un fuerte incremento de la natalidad)– se puede crear una *Mitteleuropa* bajo la hegemonía alemana y que "en su médula será alemana". Esta *Mitteleuropa*, esta "alma mitteleuropea" que ya se va formando, representará lo mejor de la cultura y de la civilización, sea respecto de los otros países desarrollados, sea sobre todo respecto de las colonias,[12] en cuanto a las cuales precedentemente Naumann había recomendado una política desprovista de escrúpulos morales. En ocasión de la expedición internacional llamada a reprimir la revuelta de los Boxers que había estallado en China, Guillermo II había invitado a las tropas alemanas a no tomar prisioneros entre los bárbaros, a los que iban a impartirles una lección que debía resultar inolvidable por al menos mil años: aquí y allá se habían levantado voces de disentimiento y de preocupación que Naumann había contribuido a acallar, con la observación de que no había que abandonarse a una actitud excesivamente "desdeñosa".[13]

Para el político nacional-liberal y con fuertes tendencias *völkisch*, la expansión imperialista resulta absolutamente necesaria con el fin de la unificación de la comunidad nacional y popular. No tiene sentido, entonces, hablar de derechos que competen "al hombre en cuanto hombre" ("los derechos surgen en el curso de la historia"), y del todo abstracto y fuera de la realidad resulta el "internacionalismo de la vieja democracia" con su teoría de la igualdad entre pueblos e individuos: "es difícil querer ser más liberales que la misma historia". Y esta nos enseña que lo más esencial a tener presente es la distinción entre "pueblos libres y pueblos no libres". Entonces, la libertad significa en primer lugar el "gobierno consanguíneo" (*blutsverwandt*), la "dirección por obra de miembros de la propia sangre, de la propia estirpe o del propio pueblo" (*Führung durch Bluts- Stammes- oder Volksgenosse*).[14]

No es el caso insistir en cuánto hay de turbio y cargado de consecuencias en tal ideología. Pero veamos de qué mane-

ra es presentado Naumann por el encargado de la edición italiana de la ya citada entrevista de Heidegger: "Fundó en el 94 la revista *Die Hilfe* para combatir las disposiciones liberales del Káiser. Compartió en el 95 la tesis de Max Weber sobre la necesidad de que el 'socialismo' asumiera responsabilidades nacionales. Vinculó estrechamente la defensa de los derechos civiles en el interior con la proyección nacional en el exterior".[15] Queda cancelado de ese modo el rastro importante que el filósofo nos proporciona con su remisión a la "posición nacional y sobre todo social" (no a las ideas liberales, sean verdaderas o presuntas) de Nauman, rastro que podría resultar útil para la comprensión de los motivos *völkisch* y organicistas, para los brotes de antijudaísmo o antisemitismo, para el tema que hemos definido nominalista de la "historicidad" y de la consiguiente negación del concepto universal del hombre, para la celebración, por último, de Alemania como "corazón sagrado" de Occidente y "centro" (*Mitte*) de Europa, o para usar esta vez el lenguaje de Naumann, de *Mitteleuropa*. Todo eso es cancelado. Con un procedimiento ingenioso pero singular, el político, del cual Heidegger declara haberse sentido de alguna manera vecino, debe ser transfigurado en clave de intrépido defensor de los derechos del hombre para que el filósofo pueda ser reinterpretado en clave impolítica.

Queda por examinar una última característica de esta hermenéutica del baño purificador de la política. Cuando nos encontramos, como en el caso de las contribuciones del período rectoral, con textos de significado político explícito, entonces se declara que, cierto, el filósofo expresa su adhesión al nazismo, pero sobre la base de un equívoco, sin ser plenamente consciente de su gesto, en realidad con el pensamiento vuelto a Platón o a la Grecia clásica, más que a la contingencia banal. Y así, Heidegger usa el término *völkisch*, pero ignorando que el mismo se ha convertido en una consigna nazi, insiste en el tema de la "lucha" pero en sentido puramente filosófico, sin darse cuenta de que a su alrededor el tér-

mino es empleado con una explícita valencia política; el filósofo no cesa de condenar la pérdida de la *Bodenständigeit* como un pecado capital de la modernidad y de la vida urbana moderna, pero se le escapa por completo el hecho de que la celebración del *Boden* es un elemento constitutivo de la ideología del régimen o, al menos, de una de sus corrientes más importantes. Y bien, es difícil imaginar un dictamen más severo, o más injusto, que el que surge objetivamente de los discursos de ciertos abogados defensores. No es así que se defiende a un gran pensador, desconociendo su capacidad para entender y desear entender en el ámbito político o atribuyéndole una capacidad muy limitada en el mejor de los casos. No es así que se trata al filósofo al que se declara venerar.

En realidad, es desesperada y vana la empresa de los intérpretes en cuestión. Además, está destinada a chocar con el mismo filósofo al que desearía resguardar muy bien en el terreno de la pura teoría pero que en muchas ocasiones ha destacado la dimensión política de las categorías teóricas, incluso de las centrales, de su filosofía. Se ha visto el peso que instituye Heidegger entre la categoría de "historicidad", que tiene un rol de tan gran relieve en *El ser y el tiempo*, y la ideología del nacionalsocialismo. Pero también en lo que concierne a la categoría de nihilismo, se debe notar que se la analiza y discute y se la va poniendo en conexión, en las diversas etapas del proceso de evolución, con la democracia y el bolcheviquismo, la guerra mundial y por último con el mismo nazismo.

A objeciones análogas a las desarrolladas hasta ahora se expone la reciente tentativa de Habermas de aislar un momento o un capítulo de la biografía intelectual de Heidegger, en cuyo ámbito sea finalmente posible considerarlo un teórico desprovisto de relevantes implicaciones políticas e ideológicas. Hemos visto en cambio la notable presencia de la *Kriegsideologie* ya en *El ser y el tiempo*, y aun mucho antes de 1929, año indicado por Habermas como el que signaría el punto de

inflexión fatal del filósofo aquí en cuestión. ¿Deseamos entonces reducir la obra maestra de Heidegger a pura y simple ideología? No es esa nuestra intención. Ni siquiera *La distruzione della ragione*, que denota fuertemente la aspereza del choque político e ideológico de la época, no deja de tributar acá y allá, o de permitir que aflore, algún significativo reconocimiento a *El ser y el tiempo*,[16] que entonces tampoco Lukács reduce a simple ideología. Pero la línea de separación entre teoría e ideología no es tan cómoda y confortable –es el caso aquí de parafrasear el lenguaje heideggeriano– como la sugerida por Habermas. Dado que no tiene sentido proceder a una sumaria liquidación de la producción posterior a 1929 (o a 1933), en cuanto pura y simple ideología (por cierto que no carecen de páginas filosóficamente fascinantes los cursos de lecciones que aun proceden a una justificación y transfiguración "metafísica" de la guerra-relámpago y del "orden nuevo" impuesto por Hitler a Europa), tampoco tiene sentido sumergir *El ser y el tiempo* en un aura de pureza. La separación entre teoría e ideología no es, por así decirlo, horizontal sino vertical, en el sentido de que atraviesa la producción de Heidegger en su conjunto. Por otra parte, tal criterio no vale sólo para él.

2. *Dos críticas contrapuestas a la modernidad*

Se lo considere en el entero arco de su evolución o en una fase temporalmente delimitada, de todos modos es vano querer eliminar la política del horizonte de un filósofo siempre empeñado, desde sus comienzos, en denunciar la modernidad, y que de esa denuncia no pocas veces sea él mismo el que revele o destaque las profundas implicaciones políticas. Es de aquí que se debe partir para comprender las razones del

encuentro con el nazismo. Es cierto, la crítica a la modernidad, ya con una arraigada tradición en Alemania, conoce luego una difusión masiva a partir de la experiencia traumática de la primera guerra mundial. A menudo se ha partido de este hecho para realizar asimilaciones o aproximaciones de variado género. Pero valga aquí una consideración de carácter general: si se hace abstracción del concreto contenido histórico y político de las proposiciones filosóficas examinadas, resulta muy fácil encapricharse en el juego de las analogías.

El nazismo aún no ha caído cuando Karl Löwith procede a una confrontación entre Heidegger y Rosenzweig.[17] Ambos autores intentan proceder a la destrucción de la tradición filosófica y a la construcción de un pensamiento radicalmente nuevo: ¿no declara también el pensador judío que desea poner en discusión "dos milenios y medio" de historia de la filosofía y de la cultura, los que van de Parménides a Hegel? ¿No critica también él a la tradición por haber perdido de vista la centralidad de la existencia individual y de la experiencia de la muerte?[18]

En realidad, si deseamos orientarnos en esa abundancia de críticas o liquidaciones de la modernidad que caracteriza a la vida cultural de Alemania a partir sobre todo del primer conflicto mundial, es preciso reagrupar a los autores aquí en cuestión y proceder a una distinción preliminar. Entretanto, se puede individualizar a un primer grupo grande. Son aquellos que ven en la guerra la época, para decirlo como el joven Lukács, de la "cabal pecaminosidad" y por lo tanto advierten la necesidad y la obligación de poner en discusión el mundo y la tradición que está detrás, o creen que está detrás, de esta masacre perturbadora. Es un estado de ánimo descrito con eficacia en el verano de 1915 por un interlocutor judío del joven Lukács:

Guerra es una designación incorrecta para este desgarramiento de Europa. ¿Es otra cosa que el ocaso del mundo europeo y que un si-

niestro destino para todos? Y en todos nosotros que estamos sometidos a la máquina del Estado, de todos los Estados, ¿no debería florecer en esta comunidad apenada un nuevo sentimiento de fraternidad y amor por los hombres, que de una buena vez rompa esa máquina?[19]

En el curso de la lucha contra este mundo percibido como intolerable, y que en efecto había devenido tal, algunos como Lukács o con modalidades diferentes, como Bloch, ponen sus esperanzas en la vía trazada por la Revolución de octubre, pero incorporando a esa elección política por un período más o menos largo, o para siempre, esa carga utópica o esa tensión utópica que es también el producto de la experiencia traumática del primer conflicto mundial. Otros, en cambio, optan por la vía de la trascendencia religiosa, o sienten reforzada su vocación de ir a buscar, en la vieja tierra de Israel, una alternativa a un mundo no sólo intolerable sino que ya empieza a considerarlos cada vez más intolerables (es el caso de Scholem).[20]

Pero hay un segundo grupo grande de críticos de la modernidad, constituido por aquellos que, a pesar de la apariencia, siguen una dirección absolutamente contrapuesta a la examinada hasta ahora. Para estos últimos, la época de la cabal pecaminosidad es precisamente aquella a la que la guerra ha tenido el mérito de poner fin. Es la época que se caracteriza, como hemos visto, por la "seguridad burguesa", por la carencia de "destino", por la inmersión en una cotidianidad opaca y utilitaria, por la negación de la muerte, por la nivelación y la masificación, por el desarraigo y la pérdida de la "historicidad". En alternativa a todo ello, la guerra ha abierto nuevas posibilidades de plenitud espiritual y de autenticidad, que de ningún modo deben perderse sino que pueden y deben constituir el punto de partida para poner en discusión la sociedad existente y la historia que está a sus espaldas. Entonces, bien lejos de ser individualizada como la "época de la cabal peca-

minosidad", ¡la guerra parece configurarse en este caso, para usar una metáfora de carácter religioso, como la *plenitudo temporum*! Naturalmente, también ahora, a partir de tal experiencia vivida y de la interpretación de la guerra, se extienden trayectos diferentes y contrastantes (piénsese, por ejemplo, en la contradicción ya examinada entre modernismo reaccionario, por una parte, e ideología de la sangre y del suelo por la otra).

Por variopinta y compleja que pueda presentarse la tipología de las críticas a la modernidad, nos parece que de todos modos debe mantenerse firme la distinción que acabamos de esbozar. Y bien, si al menos hasta 1945 Heidegger pertenece al segundo grupo grande, Rosenzweig pertenece al primero de manera también indudable. Después de la inicial participación parcial en el clima de entusiasmo patriótico, procede a una crítica radical del mundo que considera responsable o corresponsable de la enorme masacre. Es en este contexto que se debe colocar, como hemos tratado de demostrar (cf. *supra*, cap. 4, sec. 3) *La stella della Redenzione*. Es cierto que Rosenzweig subraya la centralidad de la existencia individual y de la experiencia de la muerte, pero aunque no sea del todo consciente lo hace desde un punto de vista contrapuesto respecto del de Heidegger. El "temor a la muerte" del que habla y en el que insiste[21] no se debe confundir con aquella "angustia" que, según *El ser y el tiempo*, es propia de un ser "decidido" que "no conoce el miedo" y tanto menos el "miedo cobarde" (cf. *supra*, cap. 2, sec. 8). Cuando Rosenzweig invita a la filosofía a no ser "más sorda al grito de la humanidad atemorizada", no sólo tiene presente la experiencia de la guerra, sino que la tiene presente precisamente desde el punto de vista del "sí" impersonal, del *Man* que es tachado de inautenticidad y también de cobardía por Heidegger. En cambio, es una crítica claramente dirigida a la *Kriegsideologie* esta ulterior declaración de Rosenzweig: "La filosofía que delante de él [el hombre] exalta a la muerte como la predilecta propia y como la noble ocasión para sustraerse a las angustias de la vida, só-

lo parece burlarse de él. El hombre siente incluso muy bien que está condenado a la muerte, pero no al suicidio".[22] Se buscaría en vano algo semejante en Heidegger, respecto de cuya filosofía, o al menos a algunos aspectos, *La stella della Redenzione* parece a veces configurarse como una especie de crítica anticipada.

Sí, Rosenzweig insiste en la centralidad de la existencia individual, pero en contraposición a un universal que no es muy diferente de aquel "Moloch" por el cual el joven Lukács temía ser engullido en el curso de la guerra.[23] Si Heidegger contrapone a todo universal el culto de la "historicidad", el pensador judío, aun en el vínculo particular con la "comunidad de la sangre" de su pueblo, discriminado y objeto de persecuciones, no sólo se pone reiteradamente en el punto de vista de la humanidad, y de la "humanidad atemorizada", sino que celebra la Torah por el hecho de que hace "salir al pueblo de toda temporalidad e historicidad de la vida".[24] Hemos visto la crítica de Rosenzweig y de Buber al apego al "suelo", al *Boden*, pero precisamente en nombre de la *Bodenständigkeit*, en 1929 hemos visto a Heidegger poner en guardia contra el peligro de la "judaización" de la "vida espiritual *alemana*" (cf. *supra*, cap. 4, sec. 4).

3. *Horkheimer, Adorno y la dialéctica del Iluminismo*

También se puede leer una crítica a la modernidad, a veces áspera, en autores como Horkheimer y Adorno que, por otra parte, no pocas veces han sido aunados con Heidegger. También esa aproximación es muy discutible, y no sólo a causa de la diferente posición asumida respecto del nazismo. Tomemos *Dialettica dell'illuminismo*, la obra en que con mayor aspereza se manifiesta el antimodernismo de la escuela de

Francfort: sin embargo, a pesar de las apariencias, tampoco aquí estamos en presencia de una liquidación del iluminismo y de la modernidad en cuanto tales. Horkheimer y Adorno destacan con fuerza la presencia de aspectos contradictorios en el proceso de desarrollo del mundo moderno: "La condena de la superstición ha significado siempre, junto al progreso del dominio, también el desenmascaramiento del mismo [...] Todo progreso de la civilización ha renovado, con el dominio, también la perspectiva de aplacarlo".[25] ¡No hay rastros aquí de la tesis de una parábola ruinosa de Occidente a partir de la Grecia de Platón! Antes bien, se critica explícitamente esa tesis: los "arcaicos de hoy" –es evidente la alusión a los ideólogos nazis aún empeñados en justificar, en nombre de la revuelta contra el mundo moderno, a un régimen que ya se dirigía a su derrumbe– no comprenden que "historia universal e iluminismo" son en esencia la "misma cosa. La ideología de moda, que hace de la liquidación del Iluminismo su propio objetivo fundamental, les rinde así un homenaje involuntario. Se ve obligada a reconocer, aun en la historia más remota, la presencia del pensamiento iluminado".[26]

La tentativa de retroceder a una situación precedente a la difusión de las luces es expresión no sólo de veleidad quijotesca sino también de mitología reaccionaria. Todo intento de liquidar el Iluminismo es en función del sepelio de la libertad: "No tenemos la menor duda –y es nuestra petición de principio– de que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento iluminista". Se trata entonces de liberar a este último de esos aspectos que implican "el germen de esa regresión que hoy se verifica en todas partes".[27] La crítica aquí formulada no sólo no desea ser una liquidación, sino que parece tal vez configurarse como una especie de autocrítica por obra del que piensa moverse siempre en el interior del Iluminismo, y que por lo tanto está llamado a "tomar conciencia de sí, si no desea que los hombres sean traicionados por completo".[28] En otras palabras, para evitar exageraciones, es nece-

sario que "la reflexión sobre el aspecto destructivo del progreso [no sea] dejada a sus enemigos".[29]

Naturalmente, se trata de ver hasta qué punto los dos autores de *Dialettica dell'illuminismo* logran realizar luego con coherencia el programa teórico por ellos anunciado. Sin embargo, la simple enunciación debería bastar para poner en guardia respecto de asimilaciones demasiado apresuradas. Para comprender este texto puede ser útil tal vez partir de Marx y de su distinción entre dos críticas contrapuestas a la ideología: la primera, la progresista o revolucionaria, "arranca de las cadenas las flores imaginarias, no para que el hombre lleve la cadena sin adornos y consuelos, sino para que arroje la cadena y tome las flores vivas"; la segunda, la que se expresa en la escuela histórica de derecho y es cara a los defensores del Antiguo régimen, de la servidumbre de la gleba y hasta de la esclavitud propiamente dicha, "destruye las *falsas flores* de las cadenas, para llevar *cadenas auténticas* sin flores". Y bien –observa Marx– los representantes de este segundo tipo de crítica a la ideología se colocan, o pretenden colocarse, en el terreno del Iluminismo: hacen muestra de un "método carente de consideraciones" respecto de quien sea, asumen una posición no fideísta sino, por el contrario, escéptico: tratan de volver contra la razón y de utilizar en defensa del Antiguo régimen la metodología que han aprehendido de los "otros iluministas". Son entonces también ellos, a su modo, exponentes del Iluminismo, que así resulta haberse convertido en su contrario.[30]

Se podría decir que el texto de Horkheimer y Adorno es un largo comentario al texto de Marx. Se debe tener presente la ambivalencia del término alemán *Aufklärung* que designa el período histórico que se conoce comúnmente con el nombre de Iluminismo, pero también las luces en cuanto tales, la actividad de esclarecimiento racional, de crítica al prejuicio, de alguna manera también de crítica a la ideología. En este sentido, *Dialektik der Aufklärung* es la dialéctica de la crítica a la ideología, al proceso de desencantamiento que carac-

teriza al mundo moderno, un proceso absolutamente necesario pero que no garantiza de por sí la emancipación. Para demostrarlo basta, si no más, la experiencia del nazismo que, partidario lejano de la escuela histórica del derecho contra la cual se lanza Marx, ha sabido asumir tonos y posiciones "iluministas", denunciando como prejuicio o mistificación todo valor universal y sometiendo al examen de las luces, a una especie de crítica a la ideología, no sólo al cristianismo sino también a las que se consideran sus versiones secularizadas, es decir, el liberalismo, la democracia y el socialismo.

En este sentido, los "arcaicos de hoy", entre los cuales Horkheimer y Adorno habrían podido incluir al mismo Heidegger, "llevan a cabo" esa *Aufklärung* que sin embargo "se han propuesto criticar a fondo",[31] pero lo hacen de la peor manera, despojándola de esas potencialidades de emancipación que, según Horkheimer y Adorno, se trata de liberar y realizar. Dada la posición contrapuesta respecto de la modernidad política, también la denuncia de las consecuencias nefastas del dominio del pensamiento calculador se presenta con características sumamente diversas en los autores aquí puestos en confrontación. Para Horkheimer y Adorno, este dominio hace imposible el "placer" y condena a innumerables hombres a ser los "mutilados por el dominio".[32] Es difícil imaginar una contraposición más neta respecto de Heidegger, al que hemos visto presentar, siguiendo a Nietzsche, el ideal de la felicidad del mayor número como el punto extremo de degradación y masificación del mundo moderno, como la señal del advenimiento del repulsivo "último hombre".

El tema de la felicidad o del placer nos conduce de inmediato al tema de la Revolución Francesa. *Dialettica dell'illuminismo* es plenamente consciente de ello:

El liberalismo les había acordado a los judíos la propiedad, pero no la autoridad de mando. Era el sentido de los derechos del hombre,

prometer la felicidad aun donde no hay poder. Pero como las masas engañadas sienten que esa promesa, como universal, sigue siendo una mentira mientras existan las clases, ella suscita furor, ellas se sienten burladas.[33]

Aquí se habla de liberalismo, pero en realidad se entiende la Revolución Francesa (y su conclusión moderada), respecto de la cual de alguna manera se retoma la crítica hecha en su momento por Marx: los derechos del hombre son una abstracción, y no están en condiciones de realizar la promesa de la felicidad y la emancipación de la clase de los "mutilados por el dominio", hasta que incidan concretamente en las relaciones económicas de poder. Algunos años antes Horkheimer, después de hablar con calor de la "gran iluminación" que le había permitido a Saint-Just celebrar la "felicidad" como "idea nueva en Europa", había comentado en estos términos la caída del dirigente jacobino. "Después del Termidor, a la orden del día no se puso la felicidad sino el terror sin ley y sin límites".[34] Entonces, si bien sometida a crítica, la Revolución Francesa sigue siendo un punto firme para Horkheimer y Adorno, y su momento más alto lo constituye la elaboración de esa idea de felicidad que suscita en cambio la repugnancia primero de los teóricos de la *Kriegsideologie* y luego también de Heidegger.

Es cierto, no faltan aspectos diversos y aun netamente contradictorios respecto de aquellos examinados hasta ahora, comenzando por la denuncia del Iluminismo en su conjunto, no sólo como "totalitario" sino directamente como "más totalitario que cualquier sistema".[35] Y tal condena tan desprovista de matices no puede dejar de implicar de alguna manera a la misma Revolución Francesa, arrojando una sombra pesada sobre la modernidad en su conjunto. Entonces es legítimo individualizar, con ese propósito, una analogía con Heidegger, pero que no debe sobrevalorarse, tanto más que una puesta en guardia contra el presunto totalitarismo del Iluminismo, o de

algunos de sus exponentes, puede hallarse incluso en autores de la tradición liberal.[36]

Pesan negativamente en Horkheimer y Adorno las ambigüedades implícitas en su crítica a la ideología: son las ambigüedades que rodean al estatuto que ellos confieren a la categoría de universalidad. ¿La crítica a la ideología es la denuncia de la transfiguración, ilegítima o subrepticia, de lo particular en términos de universalidad, o el rechazo de la universalidad en cuanto tal? ¿Y qué balance se debe hacer de la catástrofe que culminó en Auschwitz? Adorno, en particular, no parece comprender adecuadamente el hecho de que tal catástrofe, como hemos tratado de demostrar aquí y en otra parte,[37] es el resultado de la progresiva destrucción del concepto universal de hombre. En realidad, hasta lo universal ilusorio, o aun falso y embustero, ejerce objetivamente alguna función en cuanto a contener la violencia en su forma más brutal. La ideología más reaccionaria es la que destruye, para usar el lenguaje de Marx, las flores ilusorias para reforzar mejor las cadenas y poder usarlas de modo abierto, sin fingimientos y sin esas limitaciones que hasta esas flores imaginarias y mentirosas terminan por imponer objetivamente en alguna medida. Es por esto que el nazismo ha debido liquidar la categoría de universalidad en cuanto tal. El hecho es que el mismo Adorno parece a veces emplear esa retórica "ultranominalista" que, en otra ocasión, le reprocha a Pareto (no por azar el maestro, o uno de los maestros de Mussolini).[38] Es cierto, cuanto más cede a la tendencia a liquidar la categoría de universalidad en cuanto tal, tanto más arriesga Adorno acercarse, en lo que respecta al aparato conceptual empleado, al autor que por otra parte somete a áspera crítica, es decir, precisamente a Heidegger.[39]

Respecto de este último, la contraposición de Horkheimer y Adorno reaparece claramente acerca de una cuestión de importancia central. Volvamos a la lectura de *Dialettica dell'illuminismo*. La sociedad que no está en condiciones de rea-

lizar la felicidad, o que renuncia abiertamente hasta a la misma idea, no puede no recurrir a la retórica del sacrificio. Nos encontramos así con una de las consignas centrales de la *Kriegsideologie* y que el mismo Heidegger había hecho propia. Publicada cuando aún no había terminado la segunda guerra mundial, *Dialettica dell'illuminismo* hace las cuentas con una ideología que se había iniciado con la primera pero que aún sigue siendo invocada en Alemania hasta la derrota final. Es áspera la polémica de Horkheimer y Adorno contra esta consigna "exaltada por irracionalistas a la moda [e] inseparable de la divinización de la víctima, del engaño de la racionalización sacerdotal del asesinato gracias a la apoteosis del elegido".[40] Pero sobre todo es importante que la retórica del sacrificio, de la categoría cara a Heidegger, se convierte ahora en la expresión misma del dominio del pensamiento calculador y el hilo conductor de su historia: "La historia de la civilización es la historia de la introversión del sacrificio. En otras palabras, la historia de la renuncia".[41]

Una historia de la renuncia que se entrelaza estrechamente con la historia de la represión violenta: "Primero sólo los pobres y los salvajes eran expuestos a las fuerzas capitalistas desencadenadas"; sólo luego el "orden totalitario" engulló a la entera sociedad.[42] Las etapas preparatorias del nazismo y de lo indecible de Auschwitz se indican aquí en la violencia perpetrada por las grandes potencias europeas en perjuicio de los pueblos coloniales y en la consumada, en el corazón mismo de Occidente, en perjuicio de los pobres y los marginados encerrados en "casas de trabajo" que parecen anticipar los posteriores campos de concentración.[43] Nada semejante es dable leer en Heidegger, y eso ocurre porque es radicalmente diferente en él la lectura de la modernidad política, cuya condena implica de manera radical, y hasta lo último, a la democracia y entonces a la lucha por el reconocimiento de los derechos del hombre aun a aquellos estratos sociales y a aquellas poblaciones que, en la visión de Horkheimer y Ador-

no, son las primeras víctimas del sacrificio de la violencia que culminó luego en Auschwitz. Desde este punto de vista, *Dialettica dell'illuminismo* es también una autocrítica de Occidente, según una tradición que se inicia con Las Casas pero de la que forma parte el mismo Marx, empeñado en denunciar la trata de negros entre los "idílicos procesos" que acompañan la acumulación original del capitalismo.[44] Y una vez más resulta clara e inequívoca la diferencia respecto de Heidegger: en él, el tema de la crisis de Occidente no se convierte nunca en autocrítica de la violencia de Occidente perpetrada en perjuicio de las poblaciones coloniales o de aquellos a los que el lenguaje nazi tachaba de "subhombres". Además, se debe notar que bajo la categoría del pensamiento calculador y del predominio de la cantidad, Heidegger incluye también la democracia y el advenimiento, en el seno de Europa o a nivel internacional, de las masas, contra las cuales bien puede resultar lícita o benéfica alguna medida disciplinaria y de contención, si bien recurriendo a una "organización", contaminada ella misma por el pensamiento calculador.

4. *Husserl, la modernidad y el Iluminismo*

Diferente es el caso de Husserl, también él influido, como se ha visto, por la *Kriegsideologie*, pero en medida netamente más reducida respecto de su discípulo. En el fundador de la fenomenología y apasionado lector de Descartes, la condena de las "ideas de 1789" no parece haber tenido un rol, ni siquiera en los años de más ardiente pasión nacional y chauvinista, en los años precisamente del conflicto. Este tema está ausente por completo en el período de posguerra. Puede ser útil partir de un fragmento de *Krisis*, que no vacila en considerar "digna de veneración la época tan difamada del Ilumi-

nismo".[45] Como se ve, la condena del objetivismo moderno no implica la condena de la modernidad política y de aquella corriente de pensamiento "tan difamada", ya durante el primer conflicto mundial y sobre todo en los años del nazismo, por el hecho de haber sido parte integrante de la preparación ideológica de la Revolución Francesa. Husserl destaca con fuerza las implicaciones políticas progresistas del Iluminismo como momento culminante del proceso de desarrollo de la modernidad. Es un proceso que parte de aquel "gran movimiento de libertad" que es el Renacimiento (que, a su vez, declaradamente desea unirse al "antiguo espíritu de libre cultura de la humanidad" propio del helenismo),[46] prosigue luego con la lucha contra el "tradicionalismo" por obra del protestantismo[47] y, gracias también a la contribución de Descartes, desemboca por último en la "época en que la humanidad despierta a la autonomía", que es el tiempo presente.[48] Con la modernidad surge y se afirma el "nuevo principio cultural de la libertad y, en modo particular, de la libertad a partir de la razón científica"; con el Iluminismo, se abre "una nueva época de la humanidad",[49] la época en que "'domina' el espíritu de la razón autónoma".[50] Husserl toma distancia explícitamente de la "*Kulturkritik* según la moda del presente" y condena sin vacilaciones "el racionalismo tan amado en nuestros días",[51] y no por azar identifica el momento de crisis más grave de la historia de la modernidad en el siglo XIX, cuando surge un nacionalismo exclusivista y agresivo.[52]

La contraposición respecto de Heidegger resulta clara también en lo que concierne a la lectura del helenismo, que con posición discutible en el plano historiográfico pero significativa y grávida en el plano político, Husserl celebra como sinónimo de espíritu crítico y autonomía de la razón, y por lo tanto, en último análisis, como etapa del proceso de desarrollo de la modernidad: "La cultura europea ha desplegado en la era moderna su carácter fundamental, ya arraigado en ella mediante la filosofía griega. En su significado más

profundo, ella es o desea ser una *cultura a partir de la razón autónoma* y exclusivamente de la razón autónoma".[53] En este sentido, la idea de filosofía que Husserl desea y a la cual llama a atenerse es la entendida "en nuestro sentido greco-europeo".[54]

También en este caso, entonces, conviene cuidarse de apresuradas aproximaciones, tanto más que hemos visto la polémica cerrada que instituye Husserl con Heidegger sobre el tema central de la categoría de "historicidad". Sobre todo, es necesario seguir haciendo valer la distinción relativa a las dos críticas contrapuestas a la modernidad. Después de la inicial ebriedad chauvinista, Husserl advierte como una catástrofe el conflicto mundial que había lacerado a Europa.[55] Y es de aquí, y de la posterior experiencia amarga de la conquista nazi del poder, que parte su crítica a la modernidad. Tiene el sabor de un balance amargo la afirmación por la cual "las meras ciencias de hechos crean meros hombres de hecho".[56] A los ojos del filósofo, la victoria del nazismo no se podía comprender sin la decapitación epistemológica que había realizado Weber del discurso relativo a los valores, y tal decapitación parecía a su vez el resultado del progresivo surgimiento y la afirmación de las tendencias objetivistas y positivistas en el ámbito de la ciencia moderna y contemporánea.

Conviene destacar que la crítica aquí dirigida a Weber se contrapone directamente a la que hemos leído en Heidegger. Si este último le reprocha a la categoría de invalorabilidad la pretensión de delimitar un espacio sustraído al conflicto, que supera toda historicidad peculiar y está caracterizado por la universalidad científica y por la "denominada objetividad liberal" (cf. *supra*, cap. 2, sec. 7), Husserl por el contrario le atribuye a esa misma categoría la arbitraria restricción de la esfera de la universalidad y de la objetividad, de la que resulta ya excluido, con consecuencias políticas desastrosas, el discurso sobre los valores. Análoga posición asumen con tal fin Horkheimer y Adorno que, remitiéndose precisamente al texto de

Krisis, condenan el positivismo en cuanto responsable de la "dócil sumisión de la razón a lo que es dado sin más", "a lo que es de hecho", "a lo que existe de hecho"; de ese modo, "el pensamiento se nivela con el mundo", "la salida del círculo encantado de la realidad es, para el espíritu científico, locura y autodestrucción".[57]

Es un balance que, naturalmente, puede discutirse. Pero no se puede desconocer que en Husserl se caracteriza hasta el fin por el pathos de la "*ratio* universal"[58] y por la ambición, que a veces parece como desesperada, de extender más allá de los tabúes positivistas los confines de la razón, para hacer de alguna manera posible una base racional o razonable de los valores, poniendo fin a ese nihilismo que era el fundamento de la victoria del nazismo, y recuperando entonces contra este último lo esencial de la modernidad.

5. *Heidegger, Croce, Gentile y el liberalismo*

El caso de Heidegger es también sensiblemente diferente del de Croce y hasta de Gentile. Hemos visto al primero participar en la celebración de la comunidad patriótica y de guerra y en la crítica a las "ideas de 1789" (dos temas centrales de la *Kriegsideologie*). Se comprenden entonces las simpatías por la función disciplinaria y de orden, de contención del movimiento socialista y comunista (ya en los años precedentes al estallido del primer conflicto mundial acusado de minar la "conciencia de la unidad social") y de apauntalamiento de las relaciones político-sociales existentes, desarrollada por el fascismo y hasta por sus escuadras, recurriendo incluso a la "lluvia de puñetazos" que, según el filósofo napolitano, podía considerarse "en ciertos casos, útil y oportunamente suministrada".[59] Sin embargo, también en esta fase,

la crítica a las "ideas de 1789" alcanza sin duda a un acontecimiento central de la historia moderna y contemporánea, pero no a la tradición liberal y a la modernidad en cuanto tal, y tanto menos a dos milenios de historia de Occidente. Por esto, la función que Croce le asigna al fascismo es rigurosamente limitada, propia de una especie de policía suplementaria que debía garantizar el orden y asegurar el retorno al *statu quo ante* del Estado liberal. Por otra parte, la adhesión a un golpe de Estado en función conservadora o de estabilización de las relaciones político-sociales puede contar con ilustres precedentes en el ámbito de la tradición liberal: el *18 Brumario* de Napoleón Bonaparte se sirve no sólo del apoyo declarado e importante de Siéyès, sino también de la adhesión y la simpatía, al menos iniciales, de Constant, madame de Staël y los ambientes liberales en general.[60] A la posterior desilusión de esos ambientes corresponde también la posterior desilusión de Croce.

En lo que concierne a Gentile, en él la exaltación de la comunidad va mucho más allá de las exigencias de movilización patriótica de la guerra y de la lucha contra el socialismo y el comunismo y asume tonos netamente más organicistas, con la invitación al respeto de la religión, de la tradición y de las costumbres patrias; no por azar su crítica a la modernidad va mucho más allá de la Revolución Francesa y alcanza a la misma Reforma protestante que, con su apelación al libre examen, ha cometido el error de hacer "de la religión un asunto privado", corroyendo y disolviendo así de manera ruinosa la unidad de la comunidad.[61] Es también por esto que el filósofo se mantiene fiel, hasta su trágico fin, al fascismo, pero al que inicialmente había adherido sobre la base de una explícita profesión de fe liberal.

Liberal por profunda y sólida convicción –le escribe a Mussolini en la carta del 31 de mayo de 1923 en la que comunica su adhesión al partido fascista– he debido persuadirme de que el liberalismo, co-

mo yo lo entiendo y como lo entendían los hombres de la gloriosa Derecha que guió a la Italia del *Risorgimento*, el liberalismo de la libertad en la ley y por lo tanto en el Estado fuerte y en el Estado concebido como una realidad ética, no está hoy representado en Italia por los liberales que están más o menos abiertamente contra usted. Por lo tanto [...], un liberal auténtico que deteste los equívocos y ame estar en su puesto, debe ponerse al lado de usted.

Una vez aclarado que era preciso acabar para siempre con el "liberalismo democrático de los liberales de hoy", y depurar al liberalismo clásico de sus posteriores incrustaciones y contaminaciones democráticas, Gentile bien podría declarar –esta vez dirigiéndose a un amigo– que "decirse liberal [...] es para mí como decirse fascista".[62]

Muy diferente es el punto de partida de Heidegger. Si Gentile defiende al fascismo en cuanto liberal, en el sentido para él más auténtico y profundo del término, y Croce, después de la simpatía inicial, critica a ese mismo movimiento político por el hecho de que no había correspondido a las esperanzas en él puestas de restauración del viejo Estado liberal, en cambio el filósofo alemán espera del nazismo una regeneración mucho más radical, que presupone la puesta en discusión de milenios de historia, y empieza bien pronto a criticarlo, si bien en el ámbito de una posición permanentemente leal, por el hecho de que el partido, el régimen y sus ideólogos, comenzando por Rosenberg, no logran liberarse siquiera de los residuos de "liberalismo".

6. *Tradición liberal y crítica a la modernidad*

Hemos visto la abundancia de críticas ásperas o de liquidaciones de la modernidad en la cultura alemana del siglo

XX. Ellas se arraigan, naturalmente, en una tradición consolidada. Pero en tal sentido es preciso cuidarse del esquema, por otra parte ampliamente difundido, que pretende contraponer, de modo global y esquemático, a Alemania por una parte y al Occidente liberaldemocrático por la otra: en la primera se individualiza y denuncia el lugar del rechazo del mundo moderno, cada vez con motivos distintos en el plano ideológico, pero de todos modos tan generalizado que no permite salida alguna y que engulle en una única noche a autores tan diferentes entre sí como Heidegger, Husserl, Lukács, Horkheimer, Adorno (y el mismo Marx); en el mundo anglosajón, en cambio, se celebra el lugar de la adhesión convencida, e igualmente generalizada, a los valores de la modernidad política y científica.[63] Tal esquema lo hemos discutido por múltiples aspectos. Resta por examinar uno, el que concierne a las relaciones y los vínculos entre tradición liberal por una parte y por la otra *Kulturkritik* conservadora o reaccionaria.

Esta última, si bien tiene un desarrollo particular en Alemania, remite con múltiples conexiones a la historia de los países de Occidente respecto de ella. Hemos mencionado la notable influencia que ejerce Burke sobre la *Kriegsideologie*. Cuando Sombart lo celebra como "antiinglés" y en realidad alemán, tiene a sus espaldas la análoga celebración que había hecho del publicista y estadista inglés el romanticismo reaccionario. Piénsese en particular en Adam Müller, para el que "la época más importante en la historia de la formación de la ciencia alemana del Estado fue la introducción en el terreno alemán de Edmund Burke, el estadista más grande, más profundo, más poderoso, más humano, más belicoso de todos los tiempos y los pueblos". Se trata de "un espíritu de sentimientos alemanes". En realidad, agrega Adam Müller: "Lo digo con orgullo, pertenece más a nosotros que a los británicos".[64]

El romántico reaccionario alemán tenía razón al destacar la influencia en su país del autor inglés tan caro a él. Tome-

mos una categoría clave de la tradición antimodernista alemana y de la *Kriegsideologie*, la categoría de *Gemeinschaft*. Y bien, el término no es más que la traducción que hace *Gentz* de la *partnership* teorizada y celebrada por Burke. Se trata de una traducción nada arbitraria. En áspera polémica contra los revolucionarios franceses, el publicista y estadista inglés insiste en el hecho de que la sociedad es un "contrato", sí, pero un contrato de tipo absolutamente particular, que no se puede alterar o violar con innovaciones y contribuciones legislativas demasiado radicales y susceptibles de poner en discusión la *partnership*, esta "comunidad [que] no vincula sólo a los vivos, sino a los vivos, los muertos y aquellos que aún no han nacido", y que "concierne a exigencias bien otras que las pertinentes a los intereses animales de una naturaleza efímera y corruptible". Es una *partnership* que "vincula desde los orígenes y para siempre a la sociedad, que une las naturalezas más bajas con las más altas, que conecta el mundo visible con lo invisible, según un pacto inmutable sancionado por el compromiso inviolable que liga a todas las naturalezas físicas y morales, cada una en su puesto establecido".[65]

No hay duda, se trata precisamente de la *Gemeinschaft* luego cara a los teóricos de la *Kulturkritik* antimoderna. La primera teorización de la "comunidad", rodeada de un aura sacra, se produce en Inglaterra, y en polémica con la sociedad reducida a cuerpo vil de los experimentos y de la manía innovadora de los revolucionarios franceses. No por azar, junto al vínculo de la tradición, Burke celebra la "sabiduría de nuestros antepasados",[66] y el "sabio prejuicio" que hace considerar a las instituciones político-sociales, la comunidad en que se vive, como algo "consagrado" (*consecrated*) a lo que se le debe "reverencia", y como un cuerpo orgánico en el cual siguen viviendo los padres y los antepasados. Entonces, hay que cuidarse con "horror" de esos revolucionarios o reformistas precipitados, "demasiado proclives a cortar en pedazos el cuerpo de su viejo padre para ponerlo en la olla del mago con

la esperanza de que hierbas venenosas y extraños encantamientos puedan devolverle salud y vigor". He aquí la primera celebración coherente y bien expresada del organicismo y la condena del individualismo: se debe evitar que, a continuación de cambios precipitados y de la infiltración de doctrinas ruinosas, la comunidad pueda "destrozarse en el polvo y en los pedruscos de la individualidad (*individuality*), fácil presa de todos los vientos".[67]

Pero de Burke también parte otro motivo de gran relieve que bien se puede acercar al de la "comunidad", y es la celebración, en contraposición a la ciudad, del campo y de la "clase agrícola, la menos proclive de todas a la sedición".[68] Es un tema que luego halla amplia difusión en la tradición liberal (piénsese en la condena que hace Constant de los "artesanos amontonados en las ciudades", o en la visión de Washington que deseaba que sus conciudadanos se mantuvieran apegados a la tierra en lugar de transformarse en un "pueblo manufacturero")[69] y de aquí pasa a la *Kulturkritik* conservadora y reaccionaria.

De Burke parte, por último, la actitud de idolatría nostálgica por el buen tiempo antiguo, por la época de la "antigua caballería"; a juzgar por la Revolución Francesa, es una época desgraciadamente "acabada, destronada por la de los sofistas, de los economistas (*economists*) y de los calculadores (*calculators*); y con ella extinta, yace para siempre la gloria de Europa".[70] Son términos que hacen pensar un poco en la posterior crítica al pensamiento calculador. Algunos años después, Friedrich Schlegel denuncia el prosaísmo del presente, cuya política y cuya vida es "mecánica y basada en cuadros y estadísticas".[71] Y Friedrich Schlegel es un fervoroso admirador del "gran inglés Burke", al que le atribuye el mérito de haber revalorado lo que "es histórico y divinamente positivo", desenmascarando en cambio las "vacuas teorías" y los "errores revolucionarios" que reducen el Estado a una niveladora y opresiva "máquina legislativa" y en todas partes introducen

relaciones meramente "mecánicas", con el consiguiente pisoteo de todo lo que es "personal", "viviente, "orgánico".[72] El mundo político surgido de la Revolución Francesa, el mundo moderno en su conjunto, empieza a ser percibido como mecánico, para emplear un término caro precisamente al estadista y publicista inglés, enemigo acérrimo de esa "filosofía mecánica (*mechanick*) que estaba en los orígenes de la catástrofe que se había verificado en Francia y amenazaba a la entera Europa.[73] La condena del tiempo en que vive es a veces tan radical que Burke no duda en definirlo, siempre en el ánimo de la indignación que suscitan en él los acontecimientos que se estaban produciendo del otro lado de la Mancha, como "la época menos iluminada de todas, la menos calificada para legislar que haya existido nunca a partir de la formación de la sociedad civil".[74]

Si no se tiene presente la gran influencia de Burke, no se puede comprender adecuadamente la historia de la *Kulturkritik* en Alemania. No hay motivo para sorprenderse: el publicista y hombre político del país empeñado en una lucha mortal contra la Francia revolucionaria y napoleónica, y al mismo tiempo angustiado por el temor de posibles trastornos también en su interior, proporciona en "su libro inmortal sobre la Revolución Francesa" –la definición remite, no por azar, a otra figura central del conservadorismo alemán–[75] el primer modelo de crítica a la Revolución, pone a punto las armas y el arsenal teórico que serán utilizados también en otros países y en el curso de la lucha contra las sucesivas revoluciones. Es así que, además de los motivos ya citados, hallamos en Edmund Burke la condena del carácter abstracto de los derechos universales del hombre (a lo que se contrapone el carácter concreto de la peculiar tradición, o se podría decir, historicidad inglesa), la denuncia de los intelectuales desarraigados, la tesis de la revolución como complot, y como complot, además, en gran medida judío.[76]

El punto de partida del antimodernismo alemán es el

whig inglés que, al mismo tiempo, no cesa de ser objeto de celebración y de enorme admiración en los autores neoliberalistas.[77] Y también entre estos últimos está bien representada la crítica a la modernidad, no sólo a la política sino también, a veces por ciertos aspectos, a la científica. Es el caso de Hayek, que data la decadencia política de Europa o de Occidente a partir al menos de mediados del siglo pasado,[78] y que luego atribuye esa decadencia al "abuso de la razón", a la "moderna *hybris*", a la "*hybris* intelectual" que es luego la enfermedad del "racionalismo, o mejor, intelectualismo",[79] o "racionalismo constructivista" o simplemente "constructivismo".[80] Si Heidegger denuncia la *hybris* de la que el hombre moderno se hace responsable respecto de la realidad en su conjunto, tanto histórica como natural, en cambio Hayek la denuncia sólo por lo que concierne al primer aspecto: lo que a sus ojos resulta intolerable es la pretensión del iluminista, del revolucionario, del reformista radical, de reducir la sociedad a objeto manipulable a su gusto. La búsqueda retrospectiva de responsables señala a "Francis Bacon, el lord canciller que será para siempre el prototipo del 'demagogo de la ciencia', como fue justamente bautizado",[81] pero sobre todo a Descartes. En cierto punto, Hayek se pregunta si no será el caso de poner en el banquillo de los acusados "al mismo Platón",[82] también sospechado de arrogancia intelectualista y de indulgencia por el culto de la razón que luego celebra sus funestos triunfos en la época moderna. No por azar, se trata del autor que constituye el punto de partida del despiadado cuestionamiento que hace Heidegger de la entera teoría sobre Occidente.

Para Hayek, el principal acusado sigue siendo Descartes, que fue "un verdadero desastre".[83] Su responsabilidad más grave reside en haber echado las bases de la tradición racionalista que luego culmina en el Iluminismo y en la Revolución Francesa, en haber difundido el "desprecio por la tradición, las reglas consuetudinarias y la historia en general".[84] Y otra

vez somos inducidos a pensar en el culto de la "historicidad" de tanta difusión en el siglo XX alemán. Un culto que, con múltiples transformaciones y mediaciones, sigue manifestándose aún hoy en el discurso de Gadamer, empeñado en revalorizar "tradición", "autoridad" y "prejuicio", injustamente desacreditados por el "Iluminismo moderno". Al desarrollar tal revalorización, el discípulo de Heidegger se remite a Burke,[85] el autor caro también a Hayek. Este último, a su vez, insiste en los enormes "beneficios" que derivan "de las costumbres de nuestra sociedad" y revaloriza decididamente "aquel concepto tan escarnecido de 'sabiduría de nuestros antepasados' encarnada en las instituciones heredadas".[86] La expresión entrecomillada remite de inmediato a Burke que, al defender la tradición de los ataques iluministas y revolucionarios, hace referencia a la superior "política práctica de la Antigüedad" y, en particular, de Aristóteles.[87] Y este último es un constante punto de referencia en Gadamer:

> La superioridad de la ética antigua sobre la filosofía moral moderna se caracteriza también por el hecho de que aquella funda precisamente sobre la base de la imprescindibilidad de la tradición el pasaje de la ética a la "política", el arte de hacer buenas leyes. El Iluminismo moderno, en cambio, en este sentido tiene una posición abstracta y revolucionaria.[88]

Otra vez resurge la áspera crítica a la modernidad que une al discípulo de Heidegger con el teórico del neoliberalismo.

La referencia a Burke defensor, contra la eversión iluminista y revolucionaria, de la tradición histórica y de su peculiaridad, significa también la crítica al universalismo. Hayek ironiza mucho sobre el concepto de "derecho universal", que le correspondería a cada hombre y por lo tanto, según parece, también "al esquimal y tal vez también al abominable hombre de las nieves".[89] En Alemania, en el período entre ambas guerras, el "esquimal", el "hotentote" y el "papú" ha-

bían sido contrapuestos al "hombre occidental", y ello por obra de autores muy diferentes entre sí pero no obstante unidos por el énfasis relativo a la "historiciad" alemana u occidental (cf. *supra*, cap. 3, sec. 9). Y, significativamente, junto a la ironía sobre el esquimal, vuelve a presentarse en Hayek también el pathos del "hombre occidental".[90] En lo que respecta a Gadamer, la insistencia en el valor de la tradición y del ethos propios de una comunidad históricamente determinada va a la par, obviamente, con la polémica contra la "ética universal de la responsabilidad" cara a Apel. También a los ojos del discípulo de Heidegger, la pretensión universalista sólo puede aparecer como expresión de la *hybris* del iluminista y del intelectual moderno. El vínculo entre crítica a la modernidad y crítica al universalismo es un punto firme de la *Kulturkritik* que se desarrolla en Alemania en el período entre las dos guerras.

Como ulterior demostración del vínculo que subsiste entre crítica a la modernidad y tradición liberal, se puede aducir también el ejemplo de un autor como Leo Strauss, gran admirador de la tradición liberal americana, y sin embargo siempre empeñado en denunciar las ruinosas "tres oleadas de la modernidad", que desembocó al fin en el nazismo y en el comunismo y respecto de la cual sólo resta buscar salvación en la sabiduría y en la virtud de la antigüedad clásica.[91]

7. *Antimodernismo radical e inactualidad: Nietzsche y Heidegger*

Contra toda simplificación arbitraria, nunca debe perderse de vista el hecho de que el siglo XX presencia, en Alemania y fuera de ella, el florecimiento de las más diversas críticas a la modernidad. Pero que se destaque la complejidad del cuadro histórico no debe significar el abandono a la inefabilidad

y la renuncia a las necesarias distinciones, que es preciso saber imponer incluso en este caso. La denuncia de la modernidad política no se detiene, en Heidegger, en el socialismo y la democracia, sino que también alcanza plenamente a la tradición liberal cara a Hayek y, como modalidades muy diferentes, a Leo Strauss.

Sobre este punto se puede constatar una innegable continuidad en la evolución del filósofo alemán. Su juvenil catolicismo está por completo bajo el lema de un antimodernismo empeñado en acusar a "nuestro tiempo", la "concepción moderna de la vida", caracterizada por superficialidad, manía de novedad, apego a lo efímero y consiguientes amenazas a la "salud del pueblo en el alma y el cuerpo". Hay una denuncia del carácter ruinoso del desarraigo del individuo moderno que, al menos en esta radicalidad, no halla parangón en alguna de las críticas a la modernidad analizadas hasta ahora. Además, tal denuncia tiende a distinguirse desde el comienzo por el abandono a una nostalgia inerte. Es preciso mirar hacia adelante, sin perder la mirada hacia el pasado (*rückwärtsblickend vorwärtsschauen*).[92] Es un texto que de alguna manera trae a la memoria aquel pasaje del discurso rectoral que, después de indicar y celebrar en el helenismo el inicio de la historia de Occidente, prosigue así: "El inicio es todavía. No yace detrás de nosotros como un pasado ya del todo remoto, sino que está todavía ante nosotros".[93] Lo que explica el encuentro con el nazismo es esta unión de la denuncia –de un radicalismo extremo– de la modernidad tanto científica como política con la espera apasionada de un suceso que renueve la grandeza del inicio. Desde sus primeras etapas, el antimodernismo de Heidegger tiene una ambición dirigida hacia el futuro y, entonces, una tensión política que bien puede explicar el posterior intento de hacer una contribución al cambio completo de Alemania y de Europa.

En el curso de la primera guerra mundial, el filósofo vuelve a polemizar contra una "característica esencial del mundo

moderno [...], la liberación del sujeto del vínculo con el mundo circunstante, el fijarse en la propia vida individual". De manera muy diferente se configuraba la vida en el Medioevo. "El sentido del vínculo (*Gebundenheit*) no era aquí falta de libertad, posición subalterna, sino orientación unitaria de la vida espiritual".[94] La libertad moderna es sólo la pérdida de las raíces y del fundamento: es un tema que vuelve con fuerza en los años siguientes y que ya hemos visto, por ejemplo, en *Contribución a la filosofía.*

La sucesiva evolución de Heidegger trae consigo la subsunción, bajo la categoría de la modernidad, del mismo cristianismo, acusado ahora como origen primero de esos movimientos (liberalismo, democracia, socialismo) contra los que el filósofo sigue apuntando un dedo acusador. La última etapa de la evolución de Heidegger consiste en la subsunción bajo la modernidad del mismo Nietzsche y, por último, después de la caída del Tercer Reich, también del nazismo en su totalidad.

A la luz del significado constante y férreamente antidemocrático y antiliberal del antimodernismo de Heidegger, su encuentro con el nazismo por cierto no puede considerarse un banal accidente en un trayecto. Pero se debe agregar que tal encuentro estaba destinado a resquebrajarse por las modalidades mismas en que se verificaba, es decir, a causa del radicalismo extremo del antimodernismo del filósofo que, desdeñando las medias medidas, incluía en su acusación milenios de historia y pretendía realizar la deseada regeneración reconectándose directamente con los presocráticos. Ningún movimiento político podía estar a la altura de tal radicalismo que entonces revela no pocos rasgos utópicos, si bien de una utopía de signo claramente regresivo.

Desde este punto de vista, la historia de la fortuna de Heidegger presenta no pocos rasgos en común con la de Nietzsche.[95] Este último no deja dudas sobre el significado real de su ubicación política: es una forma de "radicalismo aristocráti-

co" (*aristokratischer Radikalismus*).[96] Pero tan extremo es ese radicalismo que llega a condenar incluso a Bismarck y el Segundo Reich en cuanto excesivamente proclives "a la mediocridad, a la democracia y a las 'ideas modernas'".[97] Es este desfasamiento respecto de la evolución política real, es esta "inactualidad" programática lo que da la sensación de lo impolítico: así, el camino está abierto para todo tipo de "relectura". El filósofo insiste de manera reiterada, casi obsesiva, en el hecho de que no puede haber civilización sin esclavitud, porque es sólo esta última la que libera a la restringida clase dominante de la maldición del trabajo y de la división del trabajo, la que garantiza el *otium* que es la condición indispensable para la producción de cultura auténtica, no manchada por la vergüenza de la consideración utilitaria y prosaica. Y bien, basta interpretar el discurso sobre la esclavitud como una simple metáfora, sin relación alguna con el debate político concreto que se realizaba a nivel internacional, vigorizado por la Guerra de secesión y por las conquistas coloniales; es decir, basta negarle a Nietzsche, como ya a Heidegger, la plena facultad de entender y de querer en el ámbito político; basta suprimir o negar la referencia a la esclavitud (la forma más rígida y más áspera de la división del trabajo) y he aquí que el filósofo que de manera explícita afirma su ineliminabilidad, se eleva milagrosamente a crítico de la división del trabajo en cuanto tal, y de la mutilación intelectual a ella conexa, en último análisis, a teórico de la emancipación.

O: Nietzsche declara no querer tener nada que ver con el individualismo moderno y con sus implicaciones igualitarias, y preferir a todo ello la "jerarquía" (*Rangordnung*), porque es sólo esta última la que hace posible el despliegue pleno de las capacidades individuales en el interior de la restringida clase dominante. Tampoco en este caso es difícil transformar, con oportunos cortes y silencios, al filósofo en cuestión en un profeta del individualismo en cuanto tal. Y se puede realizar una operación análoga con la crítica a la religión y sobre to-

do al cristianismo, en el que se individualiza y denuncia el origen primero de la revuelta democrática y socialista de los esclavos; Nietzsche se propone realizar esa crítica a fondo, pero no hasta el punto de poner en peligro la eficacia consoladora y opiácea que puede y debe desplegar la religión sobre la masa condenada a la esclavitud, no hasta el punto de turbar la somnolienta tranquilidad de aquellos que deben hacer posible, con su sacrificio, el despliegue de la civilización. También este tema puede ser recortado en parte, y es fácil imaginar la parte o la partecita a elegir para hacer de Nietzsche una especie de iluminista moderno. En fin, basta olvidar el pathos de la "vida de la especie", de la "gran economía del Entero", de la Civilización que exige el sacrificio de innumerables esclavos y la condena de la "compasión" como inútil y nociva, basta olvidar todo esto para transformar definitivamente al filósofo en cuestión en un crítico implacable de los falsos universales y de las totalidades sofocantes, en un demistificador de toda filosofía de la historia, en último análisis, en un profeta del posmodernismo. El antimodernismo bajo el lema del "radicalismo aristocrático" se ha transformado en un posmodernismo tolerante y hasta liberal.

Algo semejante se ha verificado con Heidegger. Tras las huellas de Nietzsche, desarrolló lo que podríamos definir como un antimodernismo radical que no podía no resultar desfasado respecto de la evolución política real. Si Nietzsche nunca pudo reconocerse realmente en el Segundo Reich, que estaba manchado desde su fundación por la democracia y la modernidad, debido al recurso –demagógico– de Bismarck al instrumento de la aprobación plebiscitaria desde abajo, Heidegger pudo reconocerse por algún tiempo en un movimiento y un régimen que prometían refundar totalmente Alemania y el mundo. Luego debió experimentar la imposibilidad de cortar para siempre con lo moderno, debió tomar conciencia de la influencia que la modernidad siguió ejerciendo a pesar de todo incluso sobre la Alemania nazi. Si a Nietzs-

che le había parecido demasiado democrático y demasiado moderno el príncipe Otto von Bismarck, a Heidegger le parece contaminado por el liberalismo y la modernidad incluso el discurso de Rosenberg, para no hablar del peso que "organización", masificación, industrialización y consiguiente desarraigo aún ejercían en un régimen que sin embargo había nacido bajo el lema de la promesa del retorno al suelo y a las raíces. Se explica entonces la desilusión del filósofo, pero tal desilusión no llega nunca al punto de ruptura con un movimiento que, aun con todos sus límites, tras los pasos de Nietzsche todavía seguía condenando la modernidad no sólo observando sus manifestaciones más recientes sino también –si no en los actos de gobierno, con la necesaria impronta de una política de compromiso (el Concordato), al menos en cierta publicidad del régimen– a partir de sus orígenes cristianos o propios del Antiguo Testamento.

Y otra vez, al analizar la historia de la fortuna de Heidegger, nos encontramos con una operación que ya conocemos: el desfasamiento respecto de la evolución política real, la aclamada "inactualidad" deviene sinónimo de posición impolítica. En este punto es fácil reducir a un accidente de trayecto la adhesión al nazismo y eliminar de la crítica a la modernidad la hostilidad radical respecto del liberalismo, de la democracia y del socialismo. De ese modo, no sólo la crítica a la modernidad se reduce a crítica al pensamiento calculador, sino que sobrevuela el hecho de que, por todo un período, la alternativa al pensamiento calculador se ha buscado en la voluntad de potencia o en el "sacrificio" en una guerra que, según parece, tenía como meta la "verdad del Ser". Mediante este ulterior error o negación, la crítica al pensamiento calculador puede ser asimilada sin más a la crítica a la voluntad de potencia y de dominio sobre la naturaleza y sobre el hombre mismo, y es así que Heidegger puede elevarse a profeta de la posmodernidad, una posmodernidad leída bajo el lema de la ecología y la tecnología, del rechazo de la metafísica *reductio ad unum* y del res-

peto de la diferencia en la realidad natural y humana (y, naturalmente, se olvida o se pasa por alto el hecho de que, durante el nazismo, a veces con explícita referencia a Heidegger, se empleaba la categoría de diferencia o de peculiaridad irreductible como sinónimo de "lucha" y, en último análisis, de antagonismo, como confutación del ideal o del mito de una humanidad pacificada).

Con esto no se pretende negar el excedente teórico del pensamiento de un autor, y de un gran autor, respecto de las inmediatas tomas de posición política que expresa en el curso de su vida. Pero es necesario librarse de un prejuicio dogmático que tal vez esté arraigado en particular en aquellos que más empeñados están en sumergir a Heidegger en un baño de pureza. Para aclarar el problema metodológico aquí en cuestión, puede ser útil partir del clima cultural y político que se afirma en Italia (pero consideraciones análogas valen tal vez también para Francia y otros países) después de 1945. Garin lo ha descrito en estos términos: se partía del presupuesto

> de que la cultura que había acompañado al fascismo no era fascista [...]. Por postulado, el fascismo era incultura; por postulado, la cultura había sido antifascismo, aparte del caso personal de este o aquel pensador o artista (también él, entonces, fascista como hombre, no en sus doctrinas, o poesía, o estatuas o cuadros).[98]

Naturalmente, el presupuesto era del todo infundado y, sin embargo, aún sigue actuando en profundidad. Nos limitamos aquí a un ejemplo que nos parece esclarecedor: aquellos que acusan a Heidegger de compromiso con el Tercer Reich –observa un autorizado participante en el debate en curso sobre el filósofo– no se dan cuenta de que el nazismo "no fue en nada, nunca, un movimiento de pensamiento [...] En efecto, entre pensar y matar es necesario optar". Y dado que "para matar es necesario ante todo no pensar", es clara la ajenidad de un pensador como Heidegger a un movimiento

cuyo "poder de exterminio no es otra cosa que el rechazo de pensar".[99] El pensador, el filósofo, el intelectual es por definición ajeno al fascismo y al nazismo. La sombra de la sospecha es alejada de Heidegger, limitando su relación con el nazismo a un episodio de la vida privada. De manera singular, la dimensión privada, considerada del todo ajena a la elaboración teórica, es dilatada al punto de absorber plenamente la misma esfera político-social. Pero entonces es clara la tautología sobre la que se basa la hermenéutica de la inocencia: dado que cultura y fascismo son términos contradictorios, un filósofo nunca puede ser fascista.

Una variante diferente de esta hermenéutica empeñada en celebrar la inmaculada pureza del pensamiento es la que insiste en la falta de un nexo "necesario" entre la filosofía de Heidegger y la adhesión del filósofo al nazismo. Resulta infeliz esta formulación del problema, por el hecho de que hace total abstracción de la historia. Es evidente que entre dos realidades heterogéneas como son el pensamiento, por una parte, y un concreto movimiento político social por la otra, nunca puede haber una relación de deducción necesaria. Pero esta consideración se puede hacer valer para cualquier autor, y también para el ideólogo más vulgar: Gobineau, Vacher de Lapouge, Chamberlain, los teóricos del darwinismo social y de la raza, etcétera. Si se desea ser riguroso, ni siquiera de *Mein Kampf* es posible deducir a priori la "solución final" de la cuestión judía: en el medio, entre la elaboración teórica y el funcionamiento concreto de las cámaras de gas, hay toda una serie de sucesos imprevistos e imprevisibles (el fracaso del proyecto de deportación de todos los judíos a Madagascar, y luego la guerra, la inclusión en el gran Reich por medio de las conquistas en el Este de un número aun mayor de judíos, etcétera). Sin embargo, las cámaras de gas no se pueden comprender sin el precedente proceso de degeneración ideológica (la destrucción del concepto universal de hombre) que culmina en *Mein Kampf* pero que está respaldado también

por la contribución "teórica" de Gobineau, Vacher de Lapouge, Chamberlain, para no hablar de los teóricos del darwinismo social y de la lucha racial. Es necesario preguntarse, entonces, no si entre el pensamiento de Heidegger y su adhesión al nazismo existe una relación de deducción necesaria, sino si, como creemos haberlo demostrado, en el primero están presentes los temas y motivos que, en una determinada situación histórica, impulsaban y no casualmente en dirección a la adhesión al nazismo, la cual no es un hecho meramente privado, entonces, sino que posee su precisa dimensión filosófica.

Es cierto, la teoría –y esto vale de manera particular para los grandes intelectuales– sigue teniendo un excedente, pero que no necesita que se demuestre sobre la base de una interpretación errónea del juicio historiográfico. Sólo el que sigue apegado al presupuesto, ingenuo y dogmático, ya criticado por Garin, puede sentir la necesidad de rebautizar en sentido antifascista o progresista a las grandes figuras de la cultura conservadora o reaccionaria, se trate de Heidegger, de Schmitt, o detrás de ellos, de Nietzsche.

8. *Heidegger y su época*

Hemos insistido sobre la vanidad de todo intento de eliminación o de negación de la historia. Pero se debe notar que tal eliminación o negación puede manifestarse también en formas sensiblemente diferentes de aquellas analizadas hasta ahora. Puede manifestarse como empeño moral, en sí apreciable, pero que en el plano historiográfico comete el error de aislar la vicisitud de Heidegger de la de una entera generación de intelectuales, y de aislar además de su contexto internacional fenómenos culturales complejos, tales como la "ideología

de la guerra", el eurocentrismo y la preocupación por la amenaza representada por los bárbaros, el antijudaísmo y el antisemitismo, etcétera. Si debiéramos elegir una consigna sintética, podríamos decir que aquí se ha intentado historizar sin relativizar y trivializar.

Entonces, hemos partido de lejos, de 1914. Un punto de partida que puede parecer singular, pero que debería resultar obligado ahora que se ha vuelto en la práctica *opinio recepta* la tesis que ve los dos conflictos mundiales como dos etapas diversas de una gigantesca y renovada Guerra de los Treinta Años.[100] Partiendo entonces de 1914, se ha analizado lo que Thomas Mann define, como hemos visto, la *Kriegsideologie*, la justificación, la celebración, la transfiguración de la guerra que, en los años del conflicto, de maneras diversas y contrapuestas, azota –atiéndase bien– toda Europa, pero que en Alemania tiene un impacto particular, impregnando gran parte de la cultura y de la filosofía alemana y que continúa haciendo sentir sus efectos devastadores, en realidad exacerbándose y radicalizándose ulteriormente, más allá de la consumada derrota militar de 1918.

Es así que nuestra pregunta inicial no tuvo que ver con la relación de un solo autor con el Tercer Reich, y ni siquiera con el movimiento y el partido nacionalsocialista, sino con la relación entre una entera generación de intelectuales y la *Kriegsideologie* que luego desemboca en el nazismo o de la que este último logra al fin reivindicar y asumir la herencia. Hemos procedido así en la persuasión de que la respuesta a la segunda pregunta es la condición no sólo para poder responder adecuadamente a la primera, sino para poder formularla correctamente. De esta generación de intelectuales que adhiere masivamente a la *Kriegsideologie*, algunos logran distanciarse, en momentos diferentes o de modo más o menos fatigoso o más o menos radical, llegando en casos raros o aislados a formular una lúcida crítica a la ideología a la que antes habían adherido (es el caso de Thomas Mann). Otros, inspirados por

la *Kriegsideologie* hasta más allá de 1918, no superan el umbral fatal de la adhesión al nazismo: es el caso de Jaspers. No es el caso de Heidegger, que no sólo supera tal umbral sino que sigue ligado sustancialmente hasta el fin a la Alemania nazi, aun en el ámbito de una relación contradictoria y de una incesante y atormentada reinterpretación subjetiva de esa relación.

Notas

[1] Cf. la traducción que hace F. Fédier de las contribuciones políticas de Heidegger en 1933-1934, en *Le Débat*, n° 48, enero-febrero de 1988, págs. 178-192 y A. Marini, *Introduzione* a la trad. it. a su cargo de M. Heidegger, "Nur noch ein Gott kann uns retten" (*Der Spiegel*, 31 de mayo de 1976); *Ormai solo un Dio ci può salvare*, Parma, 1987.

[2] Cf. Hitler, *Mein Kampf*, cit., págs. 420 y sigs. y XXV.

[3] Así, por ejemplo, los generales von Reichenau e von Mannstein: cf. H. Dollinger (comp.), *Kain, wo ist dein Bruder? Was der Mensch im Zweiten Weltkrieg erleiden musste, dokumentiert in Tagebüchern und Briefen*, Francfort, 1989, pág. 102.

[4] Así el *Langenscheidt. Dizionario tascabile delle lingue italiana e tedesca. Parte seconda: Tedesco-Italiano*, comp. por G. Sacerdote, Berlín, 1937, pág. 390 (le debo esta información al profesor A. Loinger, al que aquí agradezco).

[5] Heidegger, *Nur noch ein Gott*, cit.; trad. it. cit., pág. 109.

[6] Cf. J. Petzold, *Die Demagogie des Hitlerfaschismus*, Francfort, 1983, pág. 159.

[7] Cf. G. L. Mosse, *The Crisis of German Ideology* (1964); trad. it., *Le origini culturali del Terzo Reich*, Milán, 1968, págs. 199 y 287.

[8] M. Heidegger, *Abraham a Sankta Clara* (1910), en *GA*, vol., 13, pág. 2.

[9] Así en un texto de 1895, publicado en la revista *Die Hilfe* y citado en Petzold, *Die Demagogie*, cit., págs. 33 y sigs.

[10] F. Naumann, *Mitteleuropa* (1915), en Opitz (comp.), *Europastrategien*, cit., pág. 346.

[11] Ibíd., págs. 344 y sigs.

[12] Ibíd., págs. 337 y sigs., 341 y 355-357.

[13] Cf. Petzold, *Die Demagogie*, cit., págs. 35 y 191.

[14] F. Naumann, *Demokratie und Kaisertum* (1900), e Íd., *Das Ideal der Freiheit* (1908), en Opitz (comp.), *Europastrategien*, cit., págs. 169-172.

[15] A. Marini, en la trad. it. cit. de Heidegger, *Nur noch ein Gott*, cit. (p. 109, nota 2).

[16] Se habla de un análisis "a menudo muy interesante" o se llama la atención sobre la "parte más vigorosa y sugestiva de *El ser y el tiempo*": cf. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, cit.; trad. it. cit., págs. 506-508; al respecto, cf. D. Losurdo, *Lukács e la distruzione della ragione*, en D. Losurdo, P. Salvucci y L. Sichirollo (comps.), *György Lukács nel centenario della nascita*, Urbino, 1986, págs. 157 y sigs.

[17] K. Löwith, *M. Heidegger und F. Rosenzweig*, "Ein Nachtrag zu *Sein und Zeit*" (1942-1943), en Íd. *Sämtliche Schriften*, vol. 8, Stuttgart, 1948, págs. 72-101.

[18] Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, cit.; trad. it. cit., págs. 3-21.

[19] Carta de A. Salomon del 22 de julio de 1915, en G. Lúkacs, *Epistolario 1902-1917*, comp. por E. Karádi y E. Fekete, Roma, 1984, pág. 365.

[20] Cf. G. Scholem, *Von Berlin nach Jerusalem* (1977); trad. it. *Da Berlino a Gerusalemme. Ricordi giovanili*, Turín, 1988.

[21] Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, cit.; trad. it. cit., págs. 3 y sigs.

[22] Ibíd., pág. 4.

[23] Carta a P. Ernst del 2 de agosto de 1915, en Lukács, *Epistolario*, cit., pág. 366.

[24] Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, cit.; trad. it. cit., pág. 325.

[25] Horkheimer y Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, cit., pág. 54; trad. it. cit., pág. 47.

[26] Ibíd., pág. 60; trad. it. cit., pág. 53.

[27] Ibíd., pág. 7; trad. it. cit., pág. 5.

[28] Ibíd., pág. 9; trad. it. cit., pág. 7.

[29] Ibíd., pág. 7; trad. it. cit., pág. 5.

[30] Cf. al respecto Losurdo, *Le catene e i fiori. La critica dell'ideologia tra Marx e Nietzsche*, cit., en particular págs. 87 y sigs. y 114 y sigs.

[31] Horkheimer y Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, cit., pág. 60; trad. it. cit., pág. 53.

[32] Ibíd., págs. 126 y 204; trad. it. cit., págs. 110 y 186.

[33] Ibíd., pág. 203; trad. it. cit., pág. 186.

[34] Horkheimer, *Egoismus klund Freheitsbewegung. Zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters* (1936); trad. it. en Íd., *Teoria critica. Scritti 1932-1941*, Turín, 1968, vol. 2, pág. 72.

[35] Horkheimer y Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, cit., págs. 16 y 37; trad. it. cit., págs. 14 y 32.

[36] Piénsese, en particular, en J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracia*, 1952; trad. it. *Le origini della democrazia totalitaria*, Bolonia, 1967.

[37] Remitimos, una vez más, a Losurdo, *La catastrofe della Germania e l'immagine di Hegel*, cit., en particular págs. 133-145.

[38] T. W. Adorno, *Beitrag zur Ideologienlehre*, en H. J. Lieber (comp.), *Ideologie Wissenschaft-Gesellschaft. Neuere Beiträge zur Diskussion*, Darmstadt, 1976, págs. 283 y sigs.

[39] T. W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Francfort, 1965; trad. it., *Il gergo dell'autenticità. Sull'ideologia tedesca*, Turín, 1989.

[40] Horkheimer y Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, cit., pág. 66; trad. it. cit., pág. 58.

[41] Ibíd., pág. 71; trad. it. cit., pág. 62.

[42] Ibíd., pág. 106; trad. it. cit., pág. 92.

[43] Al respecto, cf. Losurdo, *Marx e la storia del totalitarismo*, cit.

[44] K. Marx, *Das Kapital*, en K. Marx y F. Engels, *Werke*, Berlín, 1955 y sigs., vol. 23, pág. 779.

[45] Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, cit. pág. 8; trad. it. cit., pág. 39.

[46] Husserl, *Formale Typen*, cit., págs. 89 y sigs.

[47] E. Husserl, ["Kirche und christliche Wissenschaft"] (1922-1923) en Íd., *Aufsätze und Vorträge* (1922-1937), cit., pág. 104.

[48] E. Husserl, "Phänomenologie und Anthropologie" (1931), en Íd., *Aufsätze und Vorträge* (1922-1937), cit., pág. 169.

[49] E. Husserl, ["Die neuzeitliche Kultur als Kultur aus praktischer Vernunft"] (1922-1923), en Íd., *Aufsätze und Vorträge* (1922-1937), cit., págs. 108. y sigs.

[50] E. Husserl, ["Zum Versagen der neuzeitlichen Kultur- und Wissenschaftsentwicklung, das Telos der europäischen Menschheit zu verwirklichen"] (1922-1923), en Íd., *Aufsätze und Vorträge* (1922-1937), cit., pág. 121.

[51] E. Husserl, "Zur Unterschrift unter Kastors Bild" (1935), en Íd., *Aufsätze und Vorträge* (1922-1937), cit., pág. 239.

[52] Husserl, [*Zum Versagen*], cit., págs. 121 y sigs.

[53] E. Husserl, ["Zur Idee absoluter Rechtfertigung"] (1922-1923), en Íd., *Aufsätze und Vorträge* (1922-1937), cit., pág. 105.

[54] Husserl, *An den Präsidenten*, cit., pág. 243.

[55] Cf. sobre todo Husserl, *Erneuerung. Ihr Problem und ihre Methode*, cit., pág. 3.

[56] Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, cit. pág. 4; trad. it. cit., pág. 35.

[57] Horkheimer y Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, cit., págs. 38 y sigs.; trad. it. cit., págs. 33 y sigs.

[58] E. Husserl, ["Der neuzeitliche Rationalismus erfüllt nicht den Usprungssinn der Rationalität"] (1934), en Íd., *Aufsätze und Vorträge* (1922-1937), cit., pág. 237.

[59] B. Croce, "Fatti politici e interpretazioni storiche" (1924), en Íd., *Cultura e vita morale*, cit., pág. 270.

[60] Cf. H. Guillemin, *Benjamin Constant muscadin, 1795-1799*, París, 1958, págs. 275-279.

[61] Al respecto, cf. Losurdo, *La catastrofe della Germania e l'immagine di Hegel*, cit., págs. 115-121.

[62] Citado en J. Jacobelli, *Croce-Gentile. Dal sodalizio al dramma*, Milán, 1989, págs. 140 y sigs.

[63] En esta dirección va F. A. von Hayek, *The Road to Serfdom* (1944), Londres, 1986, pág. 16; sigue sus pasos L. Colletti, "L'equivoco di Lukács", en *Mondoperaio*, enero de 1986, págs. 99-103. Pero se debe agregar que, como veremos en el curso de este mismo parágrafo, es el mismo Hayek el que se hace eco de los motivos caros a la *Kulturkritik* sobre todo alemana.

[64] A. Müller, "Deutsche Wissenschaft und Literatur" (1806), en Íd., *Kritische, ästhetische und philosophische Schriften*, comp. por W. Schroeder y W. Siebert, Neuwied-Berlín, 1967, vol. 1, págs. 101 y sigs.

[65] E. Burke, "Reflections on the Revolution in France" (1790), en Íd., *The Works*, cit., vol. 5, págs. 184 y sigs.; trad. it. (modificada) en E. Burke, *Scritti politici*, a cargo de A. Martelloni, Turín, 1963, págs. 267 y sigs. (para la versión alemana, véase E. Burke, *Betrachtungen über die französische Revolution. In der deutschen Übersetzung von Friedrich Gentz*, Francfort, 1967, pág. 160). El que llamó la atención sobre este aspecto de la historia del término Gemeinschaft fue E. Lerch, *"Gesellschaft" und "Gemeinschaft"*, en "Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte", XXII (1944), págs. 114 y sigs. Lerch, que indica en Burke el punto de partida de la his-

toria del término *Gemeinschaft*, no duda en establecer una línea de continuidad hasta las "comunidades del frente" (*Frontgemeinschaft*) de la "primera guerra mundial" y del "nacionalsocialismo" (ibíd., pág. 117). Es interesante notar que también la génesis de otra categoría clave de la tradición conservadora o reaccionaria alemana parece remitir, si no a fuentes inglesas, al modelo político de Inglaterra: en 1860, Rudolf Haym contrapone a la revolución "sanguinaria y destructora" de Francia "la revolución pacífica, conservadora" (*die friedliche, die konservative Revolution*): cf. R. Haym, "Thomas Babington Macauly", en *Preussische Jahrbücher*, VI (1860), pág. 365. Sobre la constante referencia a Inglaterra por parte del conservadorismo alemán, de los años de la lucha contra la Revolución Francesa hasta las décadas siguientes al fracaso de la Revolución de 1848, cf. Losurdo, *Hegel und das deutsche Erbe*, cit., cap. 5, secs. 3 y sigs.; Íd. *Tra Hegel e Bismarck. La Rivoluzione del 1848 e la crisi della cultura teesca*, Roma, 1983, págs. 71-86; Íd., *La catastrofe della Germania e l'immagine di Hegel*, cit., págs. 17-28.

66 E. Burke, *Speech on Moving his Resolutions for Conciliation with America* (1775), en Íd., *The Works*, cit., vol. 3, pág. 81.

67 E. Burke, *Reflections*, cit., págs. 183 y sigs.; trad. it. cit. (levemente modificada), pág. 268.

68 E. Burke, "Letters on a regicide Peace", III (1797), en Íd., *The Works*, cit., vol. 8, pág. 400.

69 Cf. B. Constant, *Principes de politique*; trad. it. *Principi di politica*, a cargo de U. Cerroni, Roma, 1970, pág. 104; G. Washington, "Fragmentos of the Discarded first inaugural Address" (1789) en Íd., *A Collection*, a cargo de W. B. Allen, Indianápolis, 1988, pág. 455.

70 Burke, *Reflections*, cit., págs. 149 y sigs.; trad. it. cit., pág. 244.

71 F. Schlegel, "Zur österreichischen Geschichte" (1807), en Íd., *Schriften und Fragmente*, a cargo de E. Behler, Stuttgart, 1956, pág. 321.

72 F. Schlegel, "Signatur des Zeitalters" (1823), en *Concordia*, comp. por E. Behler, Darmstadt, 1967, págs. 354, 180 y 64.

73 Burke, *Reflections*, cit., pág. 152; trad. it. cit., pág. 246.

74 Carta a un desconocido, de enero de 1790, en *The Correspondence of Edmund Burke*, comp. por A. Cobban y R. A. Smith, vol. 6, Cambridge-Chicago, 1967, pág. 80.

75 F. J. Stahl, *Die Philosophie des Rechts*, Tubinga, 1868, 5a. ed. (reed. Darmstadt, 1963), vol. 1, pág. 555.

76 Cf. Losurdo, *La Révolution française a-t-elle échoué?*, cit.; Íd., *Vincenzo Cuoco, la Rivoluzione napoletana del 1799 e la comparatistica delle rivoluzioni*, cit.

77 Burke es "grande y visionario" y es "magnífica" la formulación que halla en él la teoría liberal. Así F. A. von Hayek, *Law, Legislation and Liberty* (1982); trad. it., *Legge, legislazione e libertà*, Milán, 1986, pág. 32.

78 F. A. von Hayek, *The Constitution of Liberty*, 1960; trad. it. *La società libera*, Florencia, 1969, págs. 77 y 115.

79 F. A. von Hayek, *The Counter-revolution of Science: Studies on the Abuse of Reason* (1952); trad. it. *L'abuso della ragione*, Florencia, 1967, págs. 221, 250 y 242.

80 Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, cit.; trad. it. cit., pág. 31; Íd., *New*

Studies on Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas (1978); trad. it. *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, Roma, 1988, pág. 11 y sigs.

81 Hayek, *The Counter-revolution of Science*, cit.; trad. it. cit., pág. 12.

82 Ibíd., pág. 251.

83 Hayek, *New Studies*, cit.; trad. it. cit., pág. 277.

84 Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, cit.; trad. it. cit., pág. 16.

85 H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (1950); trad. it. *Verità e metodo*, Milán, 1983, págs. 334-325 y 320.

86 Hayek, *New Studies*, cit.; trad. it. cit., págs. 12 y 17.

87 E. Burke, *Letters on a Regicide Peace*, III, cit., pág. 400.

88 Gadamer, *Wahrheit und Methode*, cit.; trad. it. cit., pág. 329.

89 Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, cit.; trad. it. cit., pág. 311.

90 Hayek, *The Constitution of Liberty*, cit.; trad. it. cit., pág. 21.

91 L. Strauss, *What is Political Philosophy?* (1955); trad. it. en Íd., *Che cos'è la filosofia politica?*, a cargo de P. F. Taboni, Urbino, 1977, págs. 33-88: al respecto, cf. P. F. Taboni, "Leo Strauss e il governo dei migliori", en *Hermeneutica*, 1986, n° 6, págs. 145-92.

92 Heidegger, *Abraham a Sankta Clara*, cit., págs. 2 y sigs.

93 Heidegger, *Die Selbstbehauptung*, cit., págs. 12 y sigs.

94 M. Heidegger, "Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus" (1916), en Íd., *Frühe Schriften*, en *GA*, vol. 1, pág. 199.

95 Para la interpretación que aquí se sugiere de Nietzsche, sin hacer referencia directa a los textos del filósofo, remitimos a nuestros ensayos ya citados, *Le catene e i fiori. La critica dell'ideologia tra Marx e Nietzsche, il moderno e la tradizione liberale.*

96 A una carta de su amigo Georg Brandes que define como "radicalismo aristocrático" las posiciones de Nietzsche, este último le responde que se trata de una definición "excelente", aún más, "la palabra más inteligente que haya leído hasta ahora sobre mí" (F. Nietzsche, *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*, comp. por G. Colli y M. Montinari, Berlín-Nueva York, 1986, vol. 8, pág. 206); al respecto, cf. M. Martelli, *Nietzsche "inattuale"*, Urbino, 1988, págs. 20-27.

97 F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie. Versuch einer Selbstkritik*, en *KSA*, vol. 1, pág. 20.

98 E. Garin, *Cronache di filosofia italiana*, Bari, 1966, pág. 518.

99 Crétella, *Heidegger contre le nazisme*, cit., pág. 124.

100 Cf. en particular el reciente libro de A. J. Mayer, *Why Did the Heavens not Darken?* (1988); trad. it. *Soluzione finale. Lo sterminio degli Ebrei nella storia europea*, Milán, 1990.

Índice de nombres

Adorno, Theodor Wiesengrund 228, 239
Alejandro de Yugoslavia 141
Allen, William Barclay 307
Anders, Günther 136
Apel, Karl-Otto 293
Arendt, Hannah 48, 49, 50, 78, 259, 260
Aristóteles 132, 143, 223, 224, 292
Asseo, Henriette 142
Bacon, Francis 291
Barrès, Maurice 15
Bauer, Karl H. 77
Baumgarten, Eduard 37, 64
Baeumler, Alfred 38, 51, 89, 91, 97, 126, 137, 138, 142, 186, 212, 223, 224, 256, 259
Baeumont, Maurice 141
Becher, Johannes R. 260
Behler, Ernst 307
Benda, Julien 241, 260
Bendersky, Joseph W. 257
Benoist, Alain de 136
Bergson, Henri 159, 172
Biemel, Walter 78, 140
Bismarck, Otto von 167, 296, 297, 298, 307
Bloch, Ernst 241, 272
Blochmann, Elisabeth 79, 172, 206, 207
Boffa, Massimo 136
Böhm, Franz 33, 39, 59, 80, 96, 104, 105, 106, 124, 137, 138, 139, 142, 202, 203, 204, 208, 224, 256, 257
Bollnow, Otto Friedrich 94, 95, 137, 138, 201, 208, 212, 255
Bonola, Gianfranco171
Bormann, Martin 171, 172, 207, 208
Börne, Ludwig 165
Bramwell, Anna 205, 207
Brandes, Georg 308
Brecht, Bertolt 241, 260
Brod, Max 171
Buber, Martin 154, 155, 156, 157, 171, 274
Burckhardt, Jacob 131, 132, 143, 256
Burger, Heinz Otto 259
Burke, Edmund 85, 86, 87, 88, 106, 136, 155, 200, 208, 287, 288, 289, 290, 292, 306, 307, 308
Canfora, Luciano 79, 144, 257
Cantimori, Delio 38
Caprioglio, Sergio 36
Carpi, Anna Maria 83
Cavallera, Hervé A. 36
Cazzaniga, Gian Mario 136, 260
Cerroni, Umberto 307
Chamberlain, Houston Stewart 300, 301
Chiodi, Pietro 83
Churchill, Winston 146, 170
Clausewitz, Carl von 95, 248
Clemenceau, Georges 24, 27, 37
Cleve, Walter Theodor 84
Cobban, Alfred 307
Cobden, Richard 133
Cohen, Hermann 171
Colletti, Lucio 306
Colli, Giorgio 137, 308
Comte, Auguste 203
Constant, Benjamin 285, 289, 306, 307
Craemer, Rudolf 137
Crétella, Henri 142, 308
Croce, Benedetto 12, 13, 14, 15, 16, 36, 50, 127, 128, 142, 201, 208, 259, 284, 285, 286, 306
Dal Lago, Alessandro 81
Darré, Walter 182, 183, 198, 205, 206

De Domenico, Nicola 77
De Martinis, Antonio 262
De Rosa, Renato 77
Derrida, Jacques 139, 143
Descartes, René 104, 105, 202
Dietze, Constantin von 141
Dollinger, Hans 304
Dreyfus, Alfred 99
Engels, Friedrich 305
Eörsi, István 37
Ernst, Paul 305
Evola, Julius 255
Farías, Victor 82, 83, 144, 257, 260
Federico 11, 32
Fédier, François 304
Fekete, Eva 305
Fichte, Johann Gottlieb 11, 24, 35, 36, 37, 56, 57, 225
Fischer, Fritz 144
Ford, Henry 146
Franco, Francisco 253
Frank, Walter 139
Franzen, Winifred 84
Freud, Sigmund 20, 21, 22, 23, 36, 37
Freyer, Hans 61, 213
Frings, Manfred 35
Funtò, Fabrizio 36
Gadamer, Hans Georg 292, 293, 308
Galimberti, Umberto 77
Galli, Carlo 136, 261
Garin, Eugenio 299, 301, 308
Gentile, Giovanni 16, 36, 84, 138, 284, 285, 286, 306
Gentz, Friedrich von 208, 288, 306
Gerdes, Hayo 137
Gerratana, Valentino 142
Gethmann-Siefert, Annemarie 37, 83, 84
Glockner, Hermann 82
Gobineau, Joseph Arthur 300, 301
Goebbels, Paul Joseph 29, 38, 199, 208, 236
Gramsci, Antonio 15, 16, 36, 128, 142
Grimm, Jacob 33
Guillemin, Henri 306
Guillermo 11, 28, 118, 132, 267
Habermas, Jürgen 68, 69, 72, 74, 83, 84, 103, 269, 270
Habsburgo, dinastía 87
Hafkesbrink, Hanna 35
Halder, Franz 208
Hayek, Friedrich August von 291, 292, 293, 294, 306, 307, 308
Haym, Rudolf 307
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 35, 77, 78, 83, 104, 106, 128, 208, 257, 271, 305, 306, 307
Heidegger, Martin 34, 37, 39, 41, 48, 50, 51, 52, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 68, 69, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 110, 111, 114, 115, 116, 117, 121, 122, 123, 126, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 198, 199, 200, 201, 202, 204, 206, 207, 208, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 243, 244, 246, 247, 248, 252, 253, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 268, 269, 270, 271, 273, 274, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 296
Heine, Heinrich 165
Helbling, Hanno 36
Heráclito, 96, 97, 130, 138
Herf, Jeffrey 205
Hermand, Jost 205, 206, 207
Hervier, Julien 173, 261
Heyse, Hans 37, 61, 89, 100, 124, 135, 137, 138, 142, 144, 212, 224, 227, 257
Himmler, Heinrich 182
Hirsch, Emanuel 137
Hitler, Adolf 28, 47, 50, 54, 97, 100, 122, 123, 125, 130, 138, 143, 161, 165, 168, 171, 172, 182, 184, 185, 186, 187, 188, 189,

197, 198, 205, 206, 207, 208, 218, 223, 227, 242, 243, 249, 253, 257, 264, 265, 270, 304
Hobbes, Thomas 136, 166
Hohenzollern, dinastía 87, 149
Hölderlin, Friedrich 57, 80, 131, 223, 236, 259
Horkheimer, Max 228, 239, 258, 260, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 283, 287, 305, 306
Huber, Ernst Rudolf 208
Hübinger, Gangolf 35
Huizinga, Johan 213, 255
Husserl, Edmund 7, 10, 19, 23, 35, 36, 37, 44, 57, 74, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 125, 126, 127, 128, 129, 140, 141, 163, 164, 165, 172, 201, 208, 281, 282, 283, 284, 287, 305, 306
Jacobelli, Jader 306
Jacobs, Wilhelm G. 35
Jaspers, Karl 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 63, 64, 77, 78, 79, 80, 82, 88, 89, 93, 95, 119, 120, 121, 126, 129, 134, 137, 138, 139, 141, 142, 158, 159, 160, 162, 163, 171, 172, 183, 184, 189, 190, 191, 206, 207, 210, 211, 212, 214, 235, 244, 245, 246, 247, 255, 256, 258, 261, 303
Jenofonte, 249
Jünger, Ernst 26, 27, 30, 31, 33, 37, 38, 39, 87, 95, 97, 99, 100, 101, 120, 136, 138, 139, 141, 168, 169, 173, 177, 179, 180, 205, 213, 219, 221, 222, 233, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 256, 262, 264
Kant, Emmanuel 23, 126, 138, 142
Karádi, Eva 305
Kautsky, Karl 28
Kierkegaard, Sören 91, 137
Klages, Ludwig 99, 100, 138, 239
Klöres, Hans 257, 258
Koktanek, Anton M. 38, 170
Kornhardt, Ildegard 141
Krieck, Ernst 34, 38, 39, 51, 62, 79
Kuhn, Helmut 144
Kurzke, Hermann 35
Labriola, Antonio 128
Landauer, Gustav 171
Larenz, Karl 82
Laski, Harold J. 165
Leed, Eric J. 35
Lerch, Eugen 306
Leske, Monika 208
Ley, Robert 29, 37, 83
Lieber, Hans Joachin 305
Lindau, Hans 35
Loinger, Angelo 304
Losurdo, Domenico 35, 36, 78, 83, 136, 137, 140, 142, 170, 208, 257, 260, 262, 304, 305, 306, 307
Löwith, Karl 37, 81, 103, 137, 138, 139, 196, 206, 247, 261, 271, 304
Lueger, Karl 266
Lukács, György 24, 25, 37, 108, 158, 171, 270, 271, 272, 274, 287, 304, 305, 306
Maistre, Joseph de 87, 136, 253
Mann, Heinrich 241, 260
Mann, Thomas 11, 12, 22, 27, 30, 32, 35, 36, 38, 59, 98, 99, 101, 127, 133, 134, 137, 138, 142, 144, 148, 149, 151, 163, 170, 175, 176, 185, 205, 206, 209, 210, 215, 216, 218, 225, 228, 235, 236, 237, 244, 246, 255, 257, 258, 259, 261, 302
Mannheim, Karl 61, 66, 67, 80, 81, 82, 86, 88, 105, 106, 136, 139, 241
Maquiavelo, Nicolás 223
Marcuse, Herbert 50, 79, 106, 107, 108, 139, 140, 243, 247, 260
Marini, Alfredo 304
Martelli, Michele 308
Martelloni, Anna 306
Marx, Hugo, 81
Marx, Karl 11, 13, 14, 28, 35, 102, 106, 132, 133, 137, 142, 165, 170, 240, 242, 258, 260, 276, 277, 278, 279, 281, 287, 305, 308

Meinecke, Friedrich 86, 136
Meja, Volker 81
Mendelsohn, Moses 165
Meyerbeer, Jacob 165
Mill, John Stuart 128, 142
Moeller van den Bruck, Arthur 86
Mommsen, Wolfgang J. 35
Monroe, James 225, 257
Montesquieu, Charles de 87
Montinariv 137, 308
Mosse, George L. 35, 38, 304
Müller, Adam 287, 306
Munster, Arno 171
Musatti, Cesare L. 36
Mussolini, Benito 186, 187, 264, 279, 285
Nacci, Michela 82, 208
Napoleón Bonaparte, 285
Naumann, Friedrich 266, 267, 268, 304
Nedo, Michael 37
Nenon, Thomas 35, 140
Neulen, Hans Werner 257, 258
Nietzsche, Friedrich 17, 38, 51, 59, 72, 80, 82, 83, 89, 90, 91, 94, 103, 136, 137, 138, 139, 143, 150, 151, 152, 156, 158, 159, 160, 162, 170, 172, 175, 180, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 203, 206, 207, 212, 217, 218, 222, 223, 224, 233, 238, 240, 242, 252, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 262, 277, 293, 295, 296, 297, 298, 301, 305, 308
Nolte, Ernst 37, 78, 253, 256, 258, 261, 262
Novalis (Goerg Philipp Friedrich Leopolf von Hardenberg), 134
Oeri, Johann Jakob 143
Opitz, Reinhard 257, 304
Ott, Hugo 77, 78, 79, 80, 141, 172, 255, 260
Pareto, Vilfredo 279
Parménides, 271
Petzet, Heinrich Wiegand 143
Petzold, Joachim 304
Picker, Henry 138, 207
Platón, 81, 150, 268, 275, 291
Plenge, Johann 14, 36
Pöggeler, Otto 37, 83, 84, 172, 206, 258
Poliakov, Léon 37, 81, 139, 143, 170, 173, 207
Praxíteles, 235
Quabbe, Georg 86, 136
Ranchetti, Michele 37
Rarkowski, Franz Joseph 236
Reichenau, Walter von 304
Remarque, Eric Maria 213
Rembrandt (Harmensz van Rijn) 235
Rosenberg, Alfred 65, 81, 97, 100, 138, 139, 161, 171, 200, 202, 208, 226, 257, 286, 298
Rosenzweig, Franz 154, 155, 156, 157, 171, 271, 273, 274, 304, 305
Rossi, Pietro 170
Rothschild, Anschel Meyer von 165
Rovatti, Pier Aldo 81
Ruge, Wolfgang 208, 259
Ruggiero, Amerigo 208
Sacerdote, Gustavo 304
Saint-Just, Louis de 278
Salomon 305
Salvucci, P. 304
Sandkühler, Hans Jörg 137
Saner, Hans 78, 79, 255
Scarponi, Alberto 37
Schadewaldt, Wolfgang 51, 79
Scheler, Max 10, 12, 20, 25, 35, 36, 81, 84, 107, 176, 205
Schelling, Friedrich Wilhelm J. 206, 257
Schirmacher, Wolfgang 261
Schlageter, 60, 76
Schlegel, Friedrich 289, 307
Schmid, Alex. P. 170, 31, 38
Schmitt, Carl 85, 87, 92, 95, 96, 105, 106, 122, 124, 130, 136, 137, 138, 139, 141, 142, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 172, 173, 176, 177, 189, 201, 205, 208, 213, 224, 243, 244, 249, 250, 251, 252, 253, 257, 261, 262, 264, 301
Schneeberger, Guido 39, 77, 79, 80, 81, 84, 136, 139, 142, 255

Scholem, Gershom 272, 305
Schroeder, Walter 306
Schröter, Manfred 38, 170
Schumann, Wolfgang 208, 259
Sebastiani, Chiara 37
Sepp, Hans Rainer 35, 140
Sichirollo, Livio 136, 260, 304
Siebert, Werner 306
Sieg, Ulrich 38, 172
Siéyès, Emmanuel-Joseph 285
Simmel, Georg 20, 36, 37, 46, 143
Simson, Eduard 167
Smith, Robert A. 307
Sócrates, 150
Solmi, Renato 258
Sombart, Werner 24, 28, 29, 30, 33, 35, 38, 39, 59, 63, 66, 80, 83, 85, 86, 98, 133, 134, 136, 137, 141, 144, 147, 150, 151, 152, 154, 170, 171, 191, 207, 287
Sontheimer, Kurt 37
Sorel, Georges 14
Soulez, Philippe 171, 172
Spann, Othmar 137, 138, 201, 208, 255
Spengler, Oswald 31, 32, 33, 34, 38, 39, 70, 75, 80, 83, 84, 86, 90, 94, 119, 120, 129, 132, 133, 136, 138, 141, 143, 144, 145, 147, 151, 152, 162, 170, 171, 177, 180, 181, 185, 196, 197, 205, 206, 210, 212, 213, 214, 226, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 255, 257, 258, 262, 264
Spinoza, Baruch 166
Staël, Madame de (Anne Louise Germaine Necker) 285
Stahl (Stahl-Jolson), Friedrich Julius, 165, 166, 261, 307
Stalin, José 246, 264
Stapel, Wilhelm 81, 143
Steding, Christoph 104, 105, 106, 139, 256
Stehr, Nico 81
Storck, Joachim W. 79
Strauss, Leo 166, 293, 294, 308
Taboni, Pier Franco 308
Talmon, Jacob Leib 305
Taylor, Alan John Percival 35
Tertulian, Nicolae 141
Thanassekos, Y. 142
Thomä, Dieter 83
Tönnies, Ferdinand 12, 28
Troeltsch, Ernst 85, 136
Ulmer, Carl 206, 238
Usadel, Georg 142, 207
Vacher de Lapouge, Georges 300, 301
Valent, Italo 37
Vietta, Silvio 206, 208
Volpi, Franco 82, 256
Voltaire (François-Marie Arouet), 32, 188, 189, 256
Vossler, Karl 50
Washington, Georges 289, 307
Weber Marianne 9, 11, 18, 25, 26, 35, 36, 70, 73, 78, 84, 35, 38, 79, 143, 149, 159, 160, 172, 257, 261
Weber, Alfred 81
Weber, Max 8, 9, 11, 17, 18, 19, 25, 26, 32, 33, 35, 36, 37, 39, 46, 47, 48, 49, 54, 63, 64, 66, 67, 78, 79, 82, 96, 104, 106, 127, 128, 132, 149, 150, 170, 184, 192, 206, 211, 234, 235, 243, 244, 255, 257, 258, 261, 264, 268, 283
Wharton, Edith 10
Wilamowitz-Moellendorf, Ulrich 132, 144, 226, 228
Winckelmann, Johannes 79, 170
Wismann, Heinz 142
Wittgenstein, Hermine 22, 24, 25, 36, 37
Wittgenstein, Ludwig 22, 24, 36
Wolff, Kurt H. 81
Wulf, Joseph 38, 81, 139, 143, 207
Zweig, Stefan 7
Zweininger, Arthur 258

Índice

Capítulo 1
Una guerra "grande y maravillosa" / 7

Capítulo 2
La guerra, la comunidad
y la muerte: Jaspers y Heidegger / 41

Capítulo 3
Alemanes, europeos, gitanos y papúes / 85

Capítulo 4
La guerra, la revolución, el complot / 145

Capítulo 5
Entre "sangre y suelo"
y modernismo reaccionario / 175

Capítulo 6
Ocaso y transfiguración de Occidente / 209

Capítulo 7
Heidegger, la segunda Guerra de los
Treinta Años y la crítica a la modernidad / 263

Índice de nombres / 309

Se terminó de imprimir en
Artes Gráficas Piscis S.R.L.,
Junín 845, C.P. (C1113AAA), Buenos Aires
en el mes de Marzo de 2003.

El tema de la guerra "grande y maravillosa", la adhesión de intelectuales como Spengler, Jünger, Schmitt, Jaspers, pero también Max Weber y Thomas Mann, a la "ideología de la guerra", con el hilo conductor y el trasfondo de un doble trayecto a cuyo término el pensamiento de Heidegger se contextualiza y finalmente se ofrece a una comprensión que se libera tanto de la apología como de la demonización.

Un primer trayecto estudia los aspectos por así decir "internos", relativos a la sociedad, de una difundida configuración filosófica centrada en el ocaso y la transfiguración de Occidente. Se trata del tema de la comunidad que, entrelazado con el de la muerte –la muerte en la guerra, la muerte "por algo"– produce una mezcla explosiva en Alemania: piénsese en el "tierra y sangre" de la ideología nazi. Un segundo trayecto analiza la dimensión por así decir "geopolítica" del tema del destino occidental, en realidad occidental-alemán, frente a los opuestos "mercantilismos" de las democracias y de la Unión Soviética. Así devueltos al contexto histórico-político, los nexos aún más claros de cuanto podrían parecer se derivarán de un estudio limitado al dato biográfico. Pero no es este el objetivo principal de Losurdo que, si bien se interroga sobre los elementos ideológicos en la teoría de Heidegger, evita cuidadosamente reducir todo a ideología.

ISBN 950-03-8056-0
9 799500 380569